GIUSEPPE RENSI
della Regia Università di Genova



# REALISMO



« Vi sono quattro modi di filosofare: il primo colla sola ragione, il secondo col senso solo, il terzo con la ragione prima e poi il senso, il quarto dal senso incominciando e ultimando colla ragione. Pessimo è il primo, perchè si sa quello che vorremmo che fosse non quel che è: cattivo è il terzo perchè molte volte si tira quel che è a quel che si vorrebbe, in luogo di regolarci all'opposto: vero è il secondo ma rozzo e fa sapere poco e più tosto l'esser che la causa; il quarto è l'ottimo che in questa misera vita possiam avere ».

SARPI.

« Ein Mensch möchte wol ebenso wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen auhängen wolle ».

KANT.

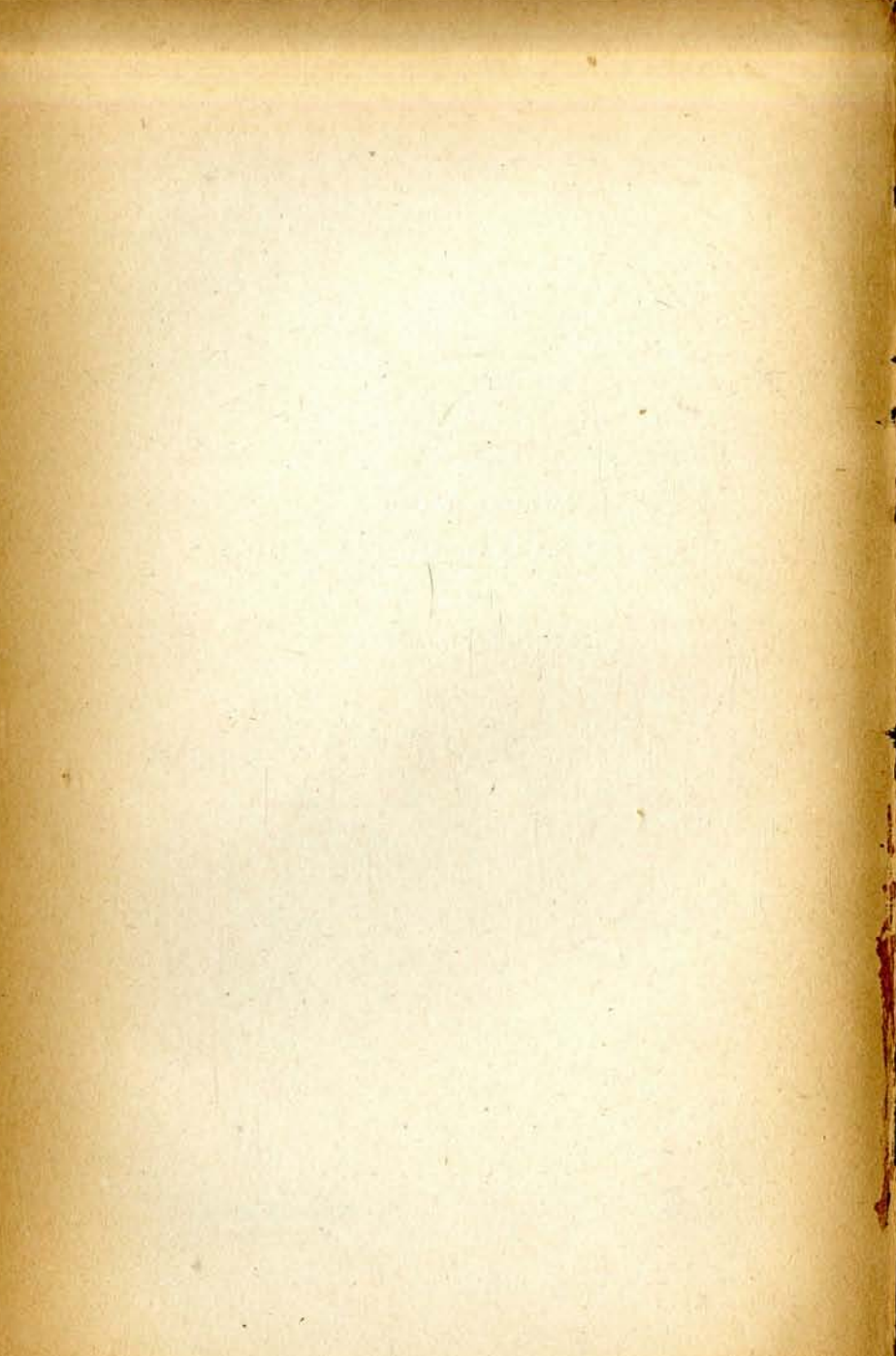
SOCIETÀ EDITRICE "UNITAS,,
MILANO
VIALE PIAVE N. 12 (GIÀ MONFORTE)
1925

ALLE

MEDAGLIE D' ORO

DELLA GUERRA PER LA LIBERAZIONE DELL' ITALIA

DAL

NUOVO SANFEDISMO

# PREFAZIONE

*Etiam si omnes, ego non.*

*Do ragione a Fichte là dove dice che quale sia la filosofia che si sceglie dipende da quale sorta di uomo si è.*

*Naturalmente, anche nel campo filosofico, interpreto questa sentenza fichtiana al rovescio di Fichte. Per lui ne derivava che una natura debole o spossata dalla schiavitù spirituale, dal lusso e dalla vanità, non può mai elevarsi all'idealismo. Per me ne deriva che l'indizio di possedere una mente ferma, precisa, lucida, solida, non amante del dormiveglia, o quello di possedere una mente malcerta e indeterminata, che si contenta del vago e dell'indefinito, che si appaga di fantasmi leggiadri e nuvole rosee, sono rispettivamente forniti dallo scegliere come propria filosofia il realismo o l'idealismo.*

*Ma per un'altra ragione, nel presente momento e presso di noi, lo scegliere l'una o l'altra di queste due filosofie è il criterio più sicuro per stabilire quale specie d'uomo uno è.*

*In questa scelta, qui ed ora, si rivela davvero se uno ha l'anima di servo o l'anima d'uomo libe-*

*ro; se è ancora l'italiano modello dei secoli del servaggio spagnolo e austriaco che s'affretta con duttilissima spontaneità e servizievole ardore a far proprie le opinioni di chi comanda, o il cittadino del regime civile, nel quale e dal quale, egli impara a rispettare in sè, a valutare sopra ogni altra cosa, a custodire gelosamente la propria indipendente individualità di pensiero; se è il procacciante che si vale con sfrontato cinismo delle proprie idee come di trampolino per balzare in alto sull'albero della cuccagna, o l'uomo serio che alle idee aderisce e tien fermo unicamente per l'amore di esse e per la luce di verità in cui gli si prospettano, anche se ciò lo priva di vantaggi o gli reca danni, anche se ciò espone la sua « semplicità » alla commiserazione degli accorti, anche se ciò lo colloca nel freddo dell'isolamento e lo preclude dal calore dell'esultanza da cui ci sentiamo avvolgere quando vediamo le nostre idee condivise dai più e tanto decisamente trionfanti nella maggioranza che questa trova ovvio di imporle con una od un'altra forma di violenza; — l'uomo serio, che spesso dubita invece se sia conforme a dignità far adesione alle idee del potente anche quando sono le sue, e proprio solo perchè sono imposte dal potente.*

*In questa alternativa, e non già là dove la rettorica la ripone, sta per davvero la distinzione — segnata, dunque, anche dalla scelta tra quelle due filosofie — fra l'êra vecchia e la nuova, fra l'Italia vecchia e la nuova; fra una perdurante Italia dell'epoca ispano-austriaca, dei cortigiani e delle schiene curve, e un'Italia libera, anche nello spi-*

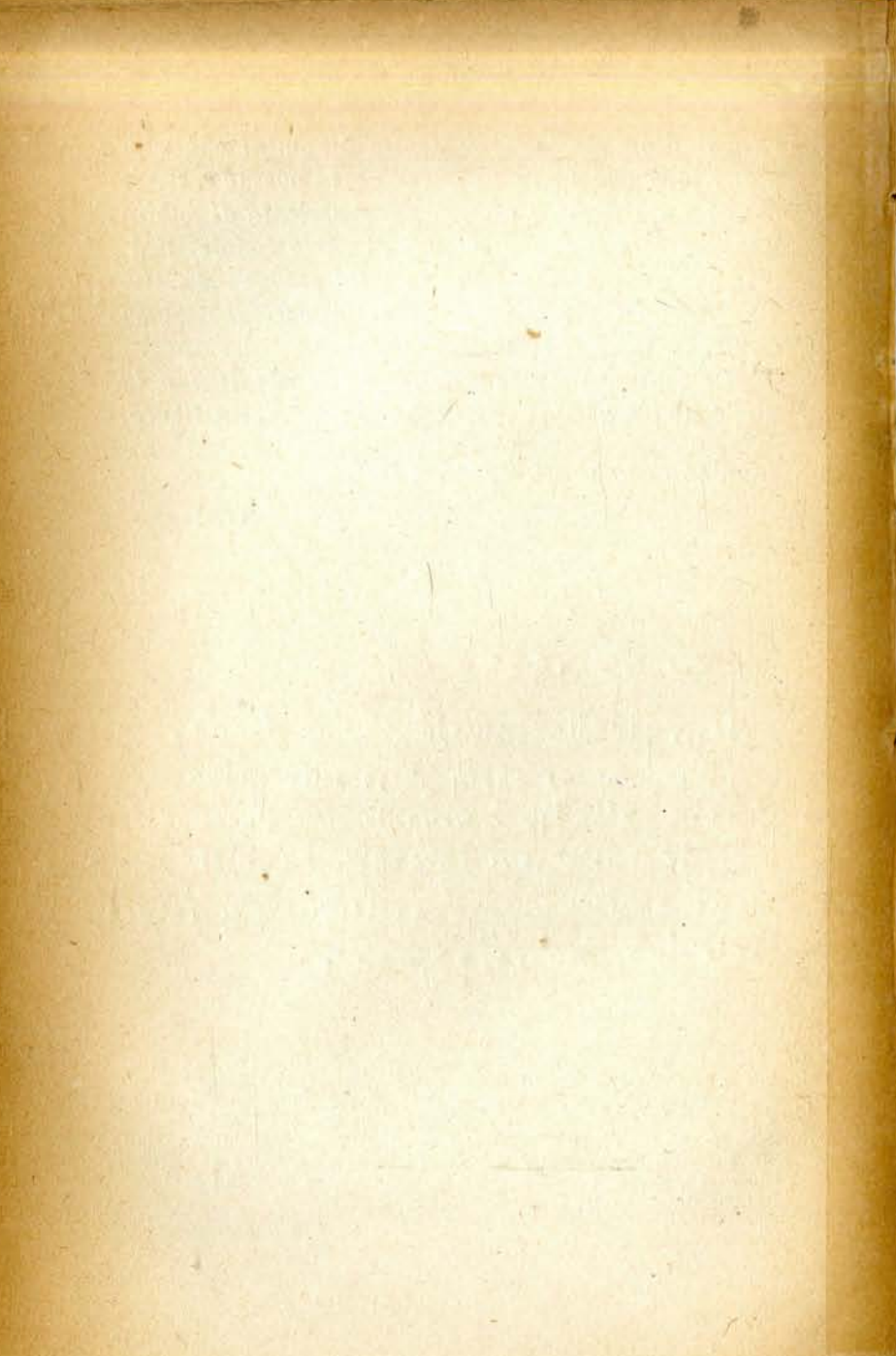
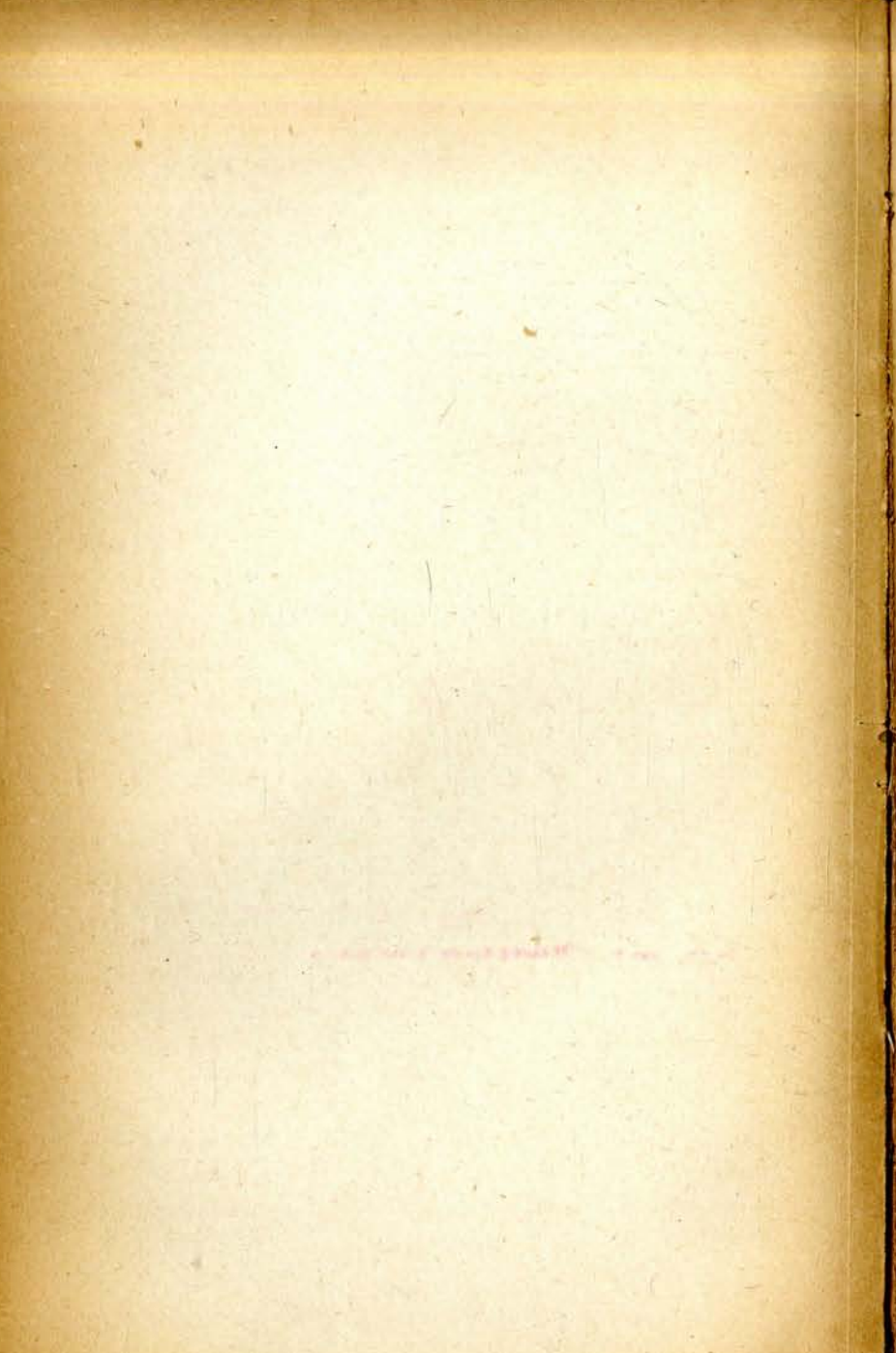
*rito, dall'oppressione, un'Italia d'uomini che sappiano (e, come dovrebbe avvenire, lo possano, senza che ci sia bisogno d'essere eroi e pericolo di subire menomazioni o conculcazioni di varia indole) pensare come credono; l'Italia dalle schiene diritte.*

*La filosofia dei servi e dei procaccianti si sa quale è. Quella frammentariamente tracciata in queste pagine è la filosofia soltanto scegliendo la quale un uomo qui ed ora s'attesta spirito libero.*

*Genova, R. Università, li Maggio 1924.*

G. R.

Tutti gli scritti, già pubblicati, qui riprodotti sono stati ritoccati o sviluppati, e alcuni largamente. Avverto particolarmente che anche il discorso che ho pronunciato per l'inaugurazione dell'anno accademico 1923-24 nella R. Università di Genova, compare qui (sebbene senza nessuna attenuazione e modificazione di pensiero, ma anzi con accentuazione e precisazione di esso mediante notevoli completamenti) non conforme al testo inseritone nell'*Annuario* dell'Università.

# I.

# PER IL PENSIERO CIVILE

I.

## La religione nelle scuole

Che ci siano o no nelle scuole il crocefisso e la dottrinetta, è cosa, come ognuno immediatamente avverte, di pochissima importanza. Se ci fossero, non varrebbe certo la pena di fare una campagna per toglierneli. Ma che, non essendoci, vi siano stati introdotti, è prova evidente che, non ostante le belle parole di rinnovamento, la nostra vita politica continua a poggiare sull'espediente, sull'equivoco, sul falso.

Equivoco e falso particolarmente in riguardo a quel sistema di pensiero del quale è rappresentante massimo il ministro dell'istruzione che del crocefisso e del catechismo ha ordinata la reintroduzione. Se vi fosse bisogno d'una riprova che quel sistema di pensiero non è se non un tessuto di equivoci con cui si vanno irreparabilmente distruggendo le qualità di chiarezza e realismo proprie dell'indole italiana e si riproduce la situazione intellettuale di ipocrisia e bigottismo instaurata nella penisola dal dominio spagnuolo (quasi che quella lue ci sia ancora nel sangue e non possa non ripre-

sentarsi sotto altre forme e nomi) — se vi fosse bisogno d'una tale riprova, la reintroduzione della religione nelle scuole per opera dell'idealismo assoluto o «attuale», la fornirebbe in modo patente.

* * *

L'esperienza delle vicende della vita, finisce spesso per far approdare l'uomo alla seguente conclusione: — Questo mondo è vano ed assurdo. E' il mondo del caso cieco e crudele, della transitorietà, della caducità. Ogni costruzione intellettuale o spirituale (la formazione di un nobile carattere, l'organizzazione di una potente intellettualità, la unione stretta da un amore intenso) è inevitabilmente corrosa dal tempo o infranta dall'accidente bruto. Anche le costruzioni sociali o politiche, che pur hanno l'apparenza d'una durata eterna rispetto all'individuo, non arrecano alcun appagamento. Perchè esse pure crollano. Bisogna mutarle, è sempre occorso mutarle. E se la mutazione incessante è l'essenza della storia umana, vuol dire che in questa nulla mai va definitivamente bene. Se quel che *c'è* non è *mai* quello che *dev'essere,* e quello che *dev'essere* è *sempre* oltre e fuori di quello che c'è, vuol dire che questo mondo è il mondo della vanità, della morte, del nulla.

A questo punto interviene la religione e dice all'uomo: — Ma io ti reco questo conforto e questa certezza: che il mondo di cui ti lamenti non è il *mondo vero;* che esso è soltanto un mondo di provvisorio passaggio; che dopo di esso tu approderai nel mondo della stabilità, della immobile e

immutabile beatitudine; mondo che è tale perchè è sorretto da un Essere che è esso medesimo immobilmente, immutabilmente e perpetuamente completo e perfetto, che non *diviene* ma *è*.

Questo dicono le religioni, *tutte* le religioni. Sotto il nome buddistico di Nirvana o sotto quello cristiano di Paradiso, esse promettono all'uomo sempre la stessa cosa, quella a cui l'uomo anela: il mondo della pace immobile e immutabile, in luogo del mondo attuale della mutazione, della vicissitudine, dell'accidente.

* * *

Ma ecco intervenire l'idealismo assoluto o «attuale» e dire: — O uomo, quel che le religioni ti dicono è puro e semplice mito, ossia favola. L'unica verità è quella che io ti annuncio; ed è questa e questa io ti dò come religione: che l'Essere immutabilmente perfetto che sorregga un mondo di immobile beatitudine non esiste, come non esiste un tale mondo; che il mondo vero, ossia il paradiso che tu cerchi, è questo mondo presente che a te pareva tormentoso o satanico, questo mondo di dolori, di lotte, di morte, di crudeltà, di accidenti bruti, di precarietà; che questo mondo presente nella sua continuità è l'unico mondo, e, appunto, il mondo vero, il paradiso; e che il tuo stesso spirito, o uomo, il tuo spirito che continua, si evolve, va innanzi, procede e muta sempre nella vita e nella storia, questo tuo spirito, considerato in tale suo continuo procedere, è l'unico Dio dell'unico mondo.

La religione, ogni religione, avverte immediata-

mente in ciò la sua propria negazione. L'idealismo attuale *sa* che ogni religione — poichè si fonda su di un Essere e su di un mondo che *è*, che è completo, perfetto e permanente, che non si risolve già nel nostro stesso procedere, ossia nella storia umana, ma possiede in sè e indipendentemente da noi la sua essenza, anzi la vera essenza — ogni religione contraddice la concezione fondamentale dell'idealismo attuale medesimo. Questo, dunque, facendo insegnare nelle scuole una religione positiva, mentisce a sè stesso.

* * *

Ogni religione avverte che l'idealismo attuale la nega. Pure ve n'è una che, non nella sostanza, ma almeno nel metodo, ha con l'idealismo attuale qualche affinità. Questa è il protestantesimo. L'idealismo attuale è tedesco, il protestantesimo è tedesco. E' naturale che fra i due affinità vi sia. Gli idealisti tedeschi, modelli di quelli italiani attuali, hanno sempre sostenuto che la loro era la filosofia della religione protestante.

La relazione, infatti, è, nel metodo, evidente. Ed evidente è la specifica antitesi nel metodo tra idealismo e cattolicismo. Concetto centrale dell'idealismo attuale è l'idea di sviluppo o processo. Applicata al metodo di conoscenza religiosa, questa idea significa che il simbolo non è qualcosa *che è*, ma qualcosa che perpetuamente *diviene;* che (come diceva Fichte, il più autentico originale di quella copia che è l'idealismo attuale) il simbolo «deve essere incessantemente cambiato»; che (com'egli

aggiungeva) il simbolo non deve venir insegnato in sè e per sè secondo accade nel cattolicesimo, ma basta prenderlo semplicemente come punto di partenza per insegnare (1).

Ciò fa appunto il protestantesimo. Pel cattolicesimo, invece, il simbolo è qualcosa *che è,* non qualcosa che *diviene,* è Essere, non Divenire, è alcunchè di dato dal di fuori, che si apprende com'è, che è e significa sempre lo stesso, una vera e propria cosa in sè, non una fattura o creazione che sia compiuta dal nostro spirito mediante e sopra le parole che designano il simbolo, creazione che sia dunque incessantemente varia con lo stesso variare dello spirito, ossia col procedere delle età.

L'idealismo «attuale» facendo insegnare tra le religioni positive il cattolicesimo, mentisce dunque doppiamente a se stesso.

* * *

Nulla vi sarebbe da obbiettare, dal punto di vista della sincerità, se non da quello della civiltà, contro l'istruzione cattolica nelle scuole ordinata da un clericale. Ma che tale istruzione sia ordinata da coloro che la sanno e la proclamano falsa; da coloro che professano un sistema di idee che (non ostante la maschera verbale) è la diametrale negazione dell'idea basilare di ogni religione; e che tutto ciò si copra con pure e semplici frasi e parole, come «educazione spirituale», «stato etico», o, che so io?, « dinamismo » (oh, fortuna delle pa-

(1) Cfr.: *Dottrina Morale*, trad. it., pag. 231 e seg., 237, 239.

role! guardate a quanto serve ora la parola «dinamismo» !) — è cosa che lascia titubanti a riflettere se per avventura non vi sia anche ora qualche discrepanza tra il fatto e la verità da un lato e gli inni e le eloquenze dall'altro.

*La Sera,* 20 febbraio 1920

## II.

## Risposta ad un "referendum"

L' introduzione dell' insegnamento religioso nelle scuole, ordinata pel conclamato motivo, che esso operi un incremento di spiritualità e moralità, non è se non uno dei soliti gesti di quella pura e semplice esteriorità ( e per di più di vera e propria «tattica parlamentare», ossia «intrigo di corridoio») da cui, si vede, non si riesce a guarire.

Tutti, anche quelli che più eloquentemente celebrano questo provvedimento come un indice e un mezzo potente di risveglio spirituale, sanno benissimo che è ridicolo pensare che un'ora o due, o cinque o sei, di catechismo o storia sacra per settimana nelle scuole elementari, qualche preghiera, canto, inno, meccanicamente ripetuto, e la narrazione di alcuni dei soliti stucchevoli apologhi «edificanti», giovi anche in minimissima misura allo sviluppo dell'eticità nel popolo; e sanno benissimo che il provvedimento non ha altro scopo che di dare un contentino al clericalismo. Ciò non ostante, lo si illustra a tutto spiano, con furor d'inchiostri e

fulmin di parole, come il punto di partenza del grande slancio morale che starà per prendere l'Italia. Siamo sempre allo stesso punto: quello delle menzogne oratorie, ieri dell'una, oggi dell'altra natura.

Dico di più. Se si fosse seri, si scorgerebbe subito ciò che scorge benissimo ognuno che non sia preso da quella che il Renouvier chiamava giustamente la «vertigine mentale» delle credenze religiose avite. Cioè che già il Vangelo per sè non può fornire nessun nutrimento etico confacente alle nostre società e ai nostri tempi. Chiunque, senza sentirsi spiritualmente schiacciato dalla suggestione secolare d'una fede precostituita e preaccettata, si affacci spregiudicatamente a quel libro, lo avverte immediatamente come prodotto di un ambiente intellettuale che non può più dir nulla di fruttuoso al nostro. Vi vede passare figure per noi stranamente indefinibili, che fanno gesti e dicono parole completamente aliene dalla nostra indole psichica e sociale, vi legge ammaestramenti ed apologhi di timbro anomalo e incomprensibile per chi non vive più nella Palestina del tempo d'Augusto. La stessa tragedia del protagonista (che non è del resto ancora accertato se sia una figura storica o una lenta formazione mitica) — il martirio a cui uno va incontro per la sua idea di credersi figlio di Dio — pur nobilissimo ,come tutti i martìri per un'idea — è un fatto così specifico, singolare, tipicamente palestiniano, che nulla può dire all'uomo della nostra civiltà in cui la virtù e il sacrificio prendono tutt'altri punti di partenza, tutt'altri aspetti, tut-

t'altre vie. Gli stesse precetti morali che qua e là (non di frequente) si trovano nel Vangelo, p. es.: il Sermone sul Monte, sono espressioni di una morale, che potrà anche legittimamente giudicarsi eccelsa, ma è una morale estrema, in essenza (come Schopenhauer mette giustamente assai spesso in luce) assolutamente ascetica, sebbene (secondo la sua esatta osservazione) l'ascetismo di essa, contenuto solo in germe negli scritti degli apostoli, si sia sviluppato solo più tardi (1); una morale in un certo senso fanatica, mistica, antiterrena, anch'essa veramente palestiniana, che non tocca affatto quelle note toccando le quali soltanto si può ottenere una risonanza morale nell'animo dei più dei nostri contemporanei. Avrà eco, quella morale estrema e mistica, in un animo su mille. Ma non è con una morale di questa natura che si educano i mille (2).

Per educare i mille di oggi, un uomo, rispetto a Gesù, piccolissimo, come è lo Smiles, vale cento volte di più. Perchè i suoi libri parlano un linguaggio, toccano note, narrano «apologhi», che sono del nostro tempo e del nostro ambiente, che i mille

---

(1) *W. a. W. u. V.*, I, par. 68 (*Sämm. Werke*, ed. Deussen, vol. I, p. 456).

(2) Nel periodico cristiano-protestante *Conscientia* del 1 marzo 1924, uno scrittore, che è tra gli autorizzati rappresentanti di quel pensiero, N. Moscardelli, scriveva: «Del Vangelo nessuno ha il coraggio di ridere: ma non appena un uomo prende quelle parole alla lettera, nel solo significato che hanno, *tutti ridono*. Ciò vuol dire che noi ci diciamo cristiani, ma non siamo cristiani». Verissimo. Ma quella constatazione «tutti ridono» avrebbe dovuto condurre lo scrittore, invece che a una conclusione vacuamente mistica, a quella stessa cui si approda qua sopra, a quella cioè dell'assoluta inefficacia morale del Vangelo in ragione appunto del suo accamparsi fuori d'ogni rapporto di ciò che costituisce per l'uomo la vita concreta e conoscibile. «Tutti ridono», nessuno lo ascolta. E allora dov'è l'*effettività* della sua influenza morale?

del nostro tempo capiscono, vedendovi rispecchiata la loro stessa vita, le conseguenze buone e cattive della loro condotta nell'epoca in cui vivono, ciò che non vedono affatto invece nelle strane vicende palestiniane narrate dal Vangelo. Non con una morale fondata su di uno slancio mistico e ultraterreno, si moralizzano i mille, ma con una morale che dica: sii onesto, sii leale, attendi con perseveranza al tuo lavoro, risparmia, fa del bene a quelli che ti stanno attorno (non importa se non ti vorrai far mettere in croce o se non darai tutto quel che possiedi ai poveri); così, e solo così, riuscirai ad essere abbastanza contento nella vita. — Non è già con un libro in cui la morale si basa essenzialmente su di un *raptus* spirituale, su di una esaltazione costante della mente che non scorge più i rapporti empirici, ma solo tien l'occhio su quelli soprasensibili; in cui la morale, pel nostro sguardo, si muove non tra gli eventi del mondo com'è, ma solo tra accadimenti singolari, stupefacenti, miracolosi (ricordatevi l'impressione di stranezza che vi fece da bambini la prima lettura dei fatti evangelici; tale impressione, svanita poi con l'abitudine, è la misura della sconcordanza morale di quel libro con la mente della nostra epoca); non è, dico, con un tal libro, ma solo con precetti quali quelli dianzi indicati che si può seriamente ripromettersi di educare le moltitudini.

E. v. Hartmann è uno dei pochi filosofi che abbiano avuto il coraggio (reso dal convenzionalismo su questa materia raro anche tra i non credenti) di affermare e provare che l'erigere Gesù a

modello etico, come amano fare specialmente i protestanti, poichè essi a ciò appunto riducono essenzialmente il loro cristianesimo, e, a quanto sembra, anche una corrente mistica nostrana, è una falsificazione storica, perchè anzitutto espresse parole di Gesù escludono che egli si sia mai pensato e profferto come tale modello di perfezione ideale etica; e perchè, in ogni caso, se si parte dall'indagine storica esatta « si arriva a risultati che constatano la limitazione (del resto naturale), umana, individuale, nazionale, storico-civile di questa personalità, e che non possono servire di modello a nazioni che hanno disposizioni diverse, che sentono e pensano altrimenti e vivono in condizioni di civiltà interamente cambiate » (1). Lo stesso Hartmann, poi, nella sua bella esposizione della serie ascendente dei moventi morali, che egli ci presenta procedere dalla « pseudomorale » dell'utilitarismo, su su attraverso le morali eteronome dell'autorità di varia natura, a quelle autonome del senso e del gusto morale, fino alla morale della ragione e da ultimo a quella della « salvazione » (*Erlösung*), cioè della « salvazione dell'Assoluto dalla sua infelicità trascendente operata dal tormento immanente del processo del mondo » (2) — lo stesso v. Hartmann, dico, riconosce che dei moventi morali superiori (o, secondo la sua dottrina, veramente morali) pochi uomini sono suscettibili, e che i più devono contentarsi di quei primi moventi etici più elementa-

---

(1) *Das sittliche Bervusstsein*, II ediz. pag. 126-7.
(2) *Ib.*, pag. 687.

ri (1). Nè una diversa conclusione scaturisce, del resto, dalla filosofia morale di Schopenhauer. Poichè caposaldo di questa essendo che il carattere (la volontà) è immutabile, ma mutabile e perfezionabile la conoscenza; che quindi « non si può mutare il fine che sospinge la volontà, ma solo il cammino, che questa prende per giungervi » (ad es., non si può far di un carattere interessato un carattere generoso, ma gli si può apprendere che gli conviene soddisfare la sua avidità di danaro, non, poniamo, con frodi o raggiri, ma mediante le vie socialmente consentite del lavoro e del risparmio); che, insomma, quello che si può fare in materia di educazione morale è, non cambiare il cuore, ma « illuminare la testa, rettificare la conoscenza, condurre l'uomo ad una retta concezione di ciò che è obbiettivamente presente, dei veri rapporti della vita » (2) — ne deriva che solo una morale di impronta nettamente terrena, « utilitaria », è capace di avere decisiva influenza sulle grandi masse, sull'uomo comune, sugli strati più densi della popolazione.

Che se poi si vuol tentar di arrivare ad un'educazione morale superiore a quella contenuta nei precetti sopra esemplificati, o nei libri dello Smiles e del Lubbock, non c'è bisogno per ciò di ricorrere alle produzioni della mentalità semitica, singolare e lontana dalla nostra. Un fanatico moralizzatore cristiano, come Hilty, riconosce lealmen-

---

(1) *Ib.*, pagg. 275, 348.

(2) *Gruntage der Moral*, par. 20, cfr. anche *W. a. W. u. V.*, I par. 55 e II. cap. 19 (SÄMMTL WERKE, ed. ecit., vol. III, pag. 724-5, vol. I, p. 347, 349, vol. II, pa. 250 e seg.

te (1) che il Vangelo può aver presa solo su pochissimi spiriti di eccezione e posseduti dalla grazia; ma che per quasi tutti del nostro tempo è molto più direttamente efficace Epitteto. Non dal Vangelo, ma da Cicerone, Seneca, Marco Aurelio, Epitteto, la mente latina può ricevere il fermento di una sua moralità superiore. Questi sono i libri, ad essa congrui, di sua meditazione morale quotidiana. E aggiungo che, perciò, anche a scopo di educazione morale elementare, un volumetto come quello del Fraccaroli: *Sapienza nostra* (2), che attinge quasi unicamente alle nostre tradizioni classiche, vale assai meglio del Vangelo con l'ispirazione etica esaltata, anormale, eccezionale, che questo ci offre.

Gesti romani, sì. Ma spirito romano? Dal primo momento in cui il cristianesimo si affacciò al mondo romano, fino agli ultimi aneliti di questo, il giudizio che la romanità dette su di esso fu sempre costante. Da Tacito, pel quale nel cristianesimo « exitialis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia confluunt celebranturque » (3), a Plinio che lo definisce « superstitionem pravam et immodicam » (4), a Svetonio che giudica i settatori di esso « genus hominum superstitionis novae ac maleficae (5), a Marco Aurelio, pel quale esso è φιλὴν Παράτα ξιν, mera pervicacia (6), giù giù sino a Rutilio Nama-

(1) *Glück* (Frauenfeld e Leipzig, 1898, pag. 26, 88-89).
(2) Torino, Libreria Editrice Internazionale.
(3) *Ann.*, XV, 44.
(4) *Ep.*, X, 84 (*Ad Tr. Imp.*).
(5) *Nero*, 16.
(6) XI, 3.

ziano, che, pure in piena decadenza romana, scorgendo nella Capraia i monaci cristiani, sferra contro di essi i versi di disprezzo e confutazione:

Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
Quod soli nullo vivere teste volunt.
Munera fortunae metuunt, dum damnia verentur;
Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?
Quaenam perversi rabies tam stulta cerebri,
Dum mala formides, nec bona posse pati?
Sive suas repetunt factorum ergastula poenas,
Tristia seu nigro viscera felle tument; (1).

il modo veramente romano, da « fascio littorio », di considerare il cristianesimo, è chiaro e indubitabile. Niente v'era di più ripugnante allo spirito romano del miscuglio di mentalità vaga, sognatrice, fantastica e fanatica, e di ellenismo della decadenza, da cui il cristianesimo sorgeva. Oggi, da giornali fascisti, si usa attaccare il protestantesimo, come religione straniera, in confronto del cattolicesimo, nazionale. La verità è che già originariamente straniero, antiromano, semita, è il cristianesimo. Successivamente, italiana è la critica di esso (e specie proprio della forma cattolica da esso assunta: basti ricordare Machiavelli e Guicciardini). E ancora straniera (spagnuola, austriaca) è la restaurazione, contro essa critica, della rigida e immobile forma cattolica.

Spirito romano, dunque, ridomando? Se ci fosse davvero si farebbe capo anche per l'educazione morale alla romanità e non si aumenterebbe artificialmente onore a quella mentalità palestiniana su

(1) *De reditu suo*, I, 441.

cui nessun romano poteva abbassare lo sguardo senza nausea e disprezzo. E ci si accorgerebbe anche (1) che aumentare onore ad essa è in perfetta contraddizione con la condanna al bolscevismo.

*La Sera*, 18 aprile 1923

## III.

## La difesa dell'anticlericalismo " volgare „

Non ricordo più quale scrittore francese dicesse: — Che figura antipatica è quel Monsieur Homais! E il peggio si è che è proprio lui che ha ragione.

Un consimile «umore» domina presso di noi largamente, in quei circoli che sono riusciti ad arraffare la «dittatura» intellettuale, di fronte alle idee semplici, chiare, che tutti capiscono e possono capire, anche i portinai, anche i facchini; e in particolare di fronte all'anticlericalismo. Non è elegante, non è «distinto», per una persona intellettualmente superiore, non saper se non riconoscere come verità ciò che come tale sa riconoscere anche un portinaio. Bisogna essere più sottili, dar prova di virtuosità cerebrale, saper scorgere e dimostrare

(1) Cfr. i miei *Principi di Politica Impopolare* (Bologna, Zanichelli, pag. 72 e seg.) — I «sovversivi» ossia «tumultuantes», erano tali, per i romani, «impulsore Chresto» (SVET., *Claud.*, 25). L'annotatore di Svetonio nell'edizione-traduzione Rigutini (Firenze, 1914) appone qui la seguente giustissima osservazione: «Svetonio, come Tacito ed altri scrittori di quel tempo, hanno dei Cristiani d'allora quella opinione che oggi ci facciamo dei comunisti, degli internazionalisti e dei nichilisti» (pag. 375).

che la verità veduta da menti così elementari quali il portinaio, il commesso viaggiatore, il farmacista Homais, non può essere la verità veduta dagli intelletti fini. E il Croce, in una delle ultime di quelle sue lettere pastorali, da cui i suoi accoliti prendono il *la* per la intonazione del loro pensiero, diceva, in sostanza, proprio esattamente così: la tesi anticlericale che sostiene la laicità della scuola, è in fondo giusta; ma è patrocinata da quelle volgarità che sono la democrazia e la massoneria; è possibile ammetterla?

Ora, per chiunque tenga all'indipendenza del proprio pensiero, e non subisca la suggestione degli aggettivi di moda, come «sorpassato», «volgare», perchè sono pronunciati dai più, è venuto il momento di avvertire e proclamare chiaramente che l'anticlericalismo «volgare» è proprio quello che ha ragione; e che ha ragione oggi precisamente come e perchè aveva ragione ieri, chè il mutarsi dei venti e della tonalità «orazionale» non sono cose capaci di far passare l'assurdo al posto della ragione e viceversa.

* * *

Un'imposizione assurda in materia religiosa da parte di un governo sopra un paese può essere per questo un beneficio od un danno, a seconda dei casi. Se il paese è senza fibra e spina dorsale, la imposizione è un danno: ne fa un paese vilmente servile ed ipocrita, che accetta il falso consaputo e finge di ritenerlo vero e lo celebra come vero, perchè l'autorità ciò desidera o comanda e per piacere all'autorità, per strisciare. Fu forse il caso della

Italia quando la sua indipendenza cadde sotto i piedi di Carlo V. — Se invece il paese possiede fibra e vigore, l'imposizione religiosa assurda può costituirgli un beneficio: perchè sprigiona una forza di resistenza che intensifica potentemente e diffusamente l'energia del carattere. Il popolo diventa un popolo di carattere saldamente temprato dagli ostacoli e dai pericoli affrontati per affermarlo. E solo di un popolo di tale natura si può fare, qualunque sia la direzione in cui poi lo si conduca, qualche cosa. Fu forse il caso dell'Inghilterra sotto gli ultimi Stuart.

Che cosa si possa, di fatto, prevedere al riguardo per l'Italia odierna, non so. Come speranza ideale si può enunciare quella che la clericalizzazione delle scuole operi un pronto e vivace risveglio di quell'anticlericalismo «volgare», di quell'anticlericalismo dei «portinai» e dei «viaggiatori di commercio», dal lato del quale, quantunque ciò non piaccia alle menti fini, sta indubbiamente la ragione.

* * *

Non si può assolutamente, a meno di non volersi sradicare il cervello, menar per buona la sonoramente ripetuta asserzione che l'introduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole abbia per scopo ed effetto di promuovere il risorgimento spirituale del paese. Son queste le solite parole che, purtroppo anche ora, profluiscono a sostituire e falsificare le cose. Parole tanto poco rispondenti a verità quanto quelle con cui si illustrò la condanna della masso-

neria, come setta inquinata di mistero e di internazionalismo. Nell'un caso e nell'altro le parole che celebrano il fatto non sono che il solito «cantar bene» che ci dispustava tanto quando lo sentivamo l'altr'ieri uscire dalle ugule bolsceviche.

E i due fatti vanno messi in connessione, perchè da questa appunto salta più evidente agli occhi l'incoerenza fondamentale del procedere. Si condanna la massoneria *perchè* setta occulta, ma di contro ad essa si estolle il cattolicesimo, quasichè il funzionamento del potere vaticano e molte fondamentali organizzazioni cattoliche, per es. quella gesuitica, siano avvolte di minor mistero di quella massonica; e si finge inoltre di non avvertire che la massoneria non è nè più nè meno «occulta» e «tenebrosa» di qualsiasi altro partito o associazione; che nessun altro partito mette sempre in pubblico tutto quello che vuole; che ogni forma di unione politica ha la sua parte e larga parte di segreto; che ciò che il capo di un partito potente o che vuol diventarlo decide coi suoi fidi circa l'indirizzo o le mete da raggiungere il pubblico non lo sa (1). Si condanna, ancora, la massoneria *perchè* istituzione internazionale, e si finge di non accor

---

(1) Gli esempi, o meglio l'*esempio*, corre spontaneo alla mente di tutti. Ma voglio qui confermare quanto dico con un piccolo fatto più recente. Il *Popolo d'Italia* del 13 gennaio 1924 riportava dalla ufficiosa *Tribuna* che al capo del Governo non deve dispiacere la confusione affannosa degli ambienti politici circa le elezioni, perchè «avendo egli preparato già da tempo il suo piano, *che viene gelosamente occultato*, non deve essergli disutile che gli altri *annaspino nel buio*». Due giorni prima (11 gennaio) lo stesso *Popolo d'Italia* sferrava un nuovo attacco contro la massoneria, perchè «manovra di nascosto, com'è suo costume». — C'è davvero bisogno di «chiarificazione» e anche di coerenza!

gersi che l'internazionalismo della Chiesa cattolica, cui, invece, si largiscono tutti gli onori, è immensamente più potente, formidabile e avvincente le coscienze, che non quello massonico. Si muove guerra ai «riti grotteschi» delle loggie. Lo si capirebbe, in chi respingesse del pari ogni altro rito, simbolo, gesto, formula. Non in chi intanto sdilinquisce ora per i riti chiesastici, che non hanno nè minore nè maggior grado di grottesco. — Si tratta, dunque, come l'incoerenza del procedere dimostra, di atti di opportunismo politico («manovre di corridoio» in grande stile) e di parole intese a palliarli.

Così per l'insegnamento religioso. Produrrà la rinascita spirituale del popolo? Oltre gli altri argomenti contrari addotti al riguardo, ve n'è uno di decisivo. L'insegnamento religioso non è mica una cosa nuova o che da secoli non ci fosse, uno stromento dunque cui oggi per la prima volta o dopo gran tempo si dia di piglio. Ci fu sino al 1908 e si ritorna oggi pressochè al sistema durato sino al 1908. Che frutti in ordine all'elevazione spirituale delle masse l'insegnamento religioso nelle scuole dia, lo prova l'esperienza di oggi e di ieri, lo provano i fatti che ci stanno o ci stettero testè intorno: proprio la generazione bolscevica fu quella che ebbe nelle scuole tale insegnamento. — Quale serietà c'è dunque nel celebrare come restaurazione spirituale il semplice ritorno (press'a poco) al sistema in vigore sino al 1908, sotto il quale appunto si produsse nel popolo quella situazione di spiriti che si conclama sarà corretta col ripristino del sistema sotto cui essa si formò?

* * *

Non si può, in secondo luogo, ammettere che la «cristianizzazione» delle scuole sia un fatto che attesti precisamente sincerità, dirittura morale, inequivocità nelle convinzioni, accordo di queste con gli atti; — che sia affermazione ed esempio agli altri di queste virtù, le quali sono quelle di cui abbiamo soprattutto bisogno, e il cui largo diffondersi e radicarsi tra noi costituirebbe davvero la «nuova êra».

Coloro, infatti, che operarono la «restaurazione» religiosa, la «cattolicizzazione», delle scuole, sono ferventi seguaci e propugnatori dell'idealismo. Questo non significa, secondo la inconscia ripercussione che ha tale parola (donde la sua fortuna) nella mente di molti, «amore di nobili ideali» o simili. Andrebbe più esattamente chiamato, come già alcuno propose, *ideismo*, e i suoi seguaci, *ideisti* (1). Nel suo significato tecnico, infatti, esso è una filosofia, la quale consiste soprattutto nei seguenti due concetti.

Primo. Essa dice che non esiste se non pensiero, che tutto ciò che esiste è pensiero, ha le forme del pensiero, trapassa in pensiero, si fa pensiero, e solo nel farsi pensiero *è*.

Secondo. Questo pensiero o spirito che è tutto ciò che esiste, che è *tutto*, è continuo processo, svolgimento eterno senza punto finale e statico d'arrivo, è il perenne divenire di esso pensiero o spirito

(1) DITTRICH, *Die Systeme der Moral* (Lipsia, 1923, vol. I, p. 231).

nella storia umana (donde, anche, l'identificazione della filosofia, ch'è « dello spirito », con la storia).

Ora, dal primo concetto discende quanto segue. Solo ciò che possiede le forme del pensiero, che trapassa in pensiero, che è pensato o almeno pensabile, esiste. — Quindi, per l'idealismo, non esistono nè Dio, nè il Cielo, nè la vita futura, nè le altre « verità » affermate dalla religione, appunto perchè queste cose non sono « pensabili », comprensibili, concepibili, appunto perchè sono « misteri », appunto perchè non possono tradursi in pensiero, risolversi in pensiero, essere da questo afferrate. Appunto perchè cioè si ribellano all'identità Essere-pensiero, caposaldo dell'idealismo.

Per quanto l'idealismo si ingegni di coprire, o anche contraddica con altre sue tesi, il significato di questa sua fondamentale dottrina, sta il fatto che la cancellazione da esso operata del noumeno kantiano, l'identità da esso stabilita tra Essere e pensiero, è precisamente l'essenza dell'ateismo. Perchè l'Atman degli indiani, l'Uno di Parmende, le Idee di Platone, il Dio della teologia cristiana, sono, in sostanza, la stessa cosa del noumeno kantiano (1), un alcunchè di non risolubile in nostri concetti, che questi non riescono ad adeguare a sè, a ridurre e ad esprimere nella forma loro propria, e a cui pure si continua ad attribuire una certa forma di Essere. Ma stabilito una volta, come fa l'idealismo, che l'Essere è identico al pensiero,

(1) Cfr.: DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II edizione, Lipsia, 1920, II vol., III parte, pag. 302.

ossia che non è Essere se non ciò che è risolubile in nostri concetti, adeguato a questi, riducibile ed esprimibile nella forma di questi, perdono irremissibilmente ogni forma di Essere, cioè diventano un puro nulla, quelle entità metafisiche e religiose, e tra esse il Dio cristiano, appunto perchè esse tutte, e questo in prima linea, se hanno un Essere lo hanno solo non risolubile, esprimibile, riducibile alle nostre forme concettuali, cioè non identico al pensiero, ma trascendente e travalicante il pensiero.

Dal secondo concetto discende quanto segue. Lo spirito, che è tutto, è il divenire eterno della storia umana (o, come dicono, è immanente). Il divenire dello spirito nella storia è l'unica «vera vita», e (se si vuole usare il linguaggio religioso, ma solo il linguaggio) è la vita divina, Dio stesso. Ora che si enunci tale concetto facendo grande spreco della *parola* «spirito» (ed eseguendo dinanzi a questa genuflessioni e cantici di mistica adorazione) o parlando col Feuerbach di «Uomo», o, col positivismo comtiano della seconda fase di «religione dell'umanità», si esprime sempre la stessissima *cosa*. Una *cosa* che è l'opposta della religione, per la quale la «vera vita» è al di là e fuori del divenire di questa, e non è «processo», bensì immobile beatitudine; e per la quale Dio non *diviene*, ma *è*, non ha naturalmente bisogno di *diventar* cosa che già non *sia*, è già completo e perfetto, ed esiste indipendentemente e fuori (o *anche fuori*) dello spirito umano.

Ora, quando si vede che sono coloro i quali professano tali convinzioni filosofiche che hanno

«cattolicizzato» le scuole, una coscienza retta e sincera ha il diritto di sentirsi assai inquieta sui destini morali che l'ora in cui ciò può avvenire prepara al paese.

* * *

Ma ancora. Non tutti riescono a rifiutarsi di vedere la ragione, perchè è anche quella veduta dai «portinai». Vi sono ebrei, protestanti, atei? Hanno essi, cittadini italiani, diritti pari ad ogni altro di accedere all'istituzione scolastica che lo Stato deve fornire a tutti, senza venir offesi nelle loro convinzioni? Allora non vi è che un mezzo: che l'istituzione scolastica si fermi per quanto riguarda la religione su di una base *puramente negativa* (cioè su quella del non-insegnamento), perchè solo così è evitata *a ciascuno* la lesione che *all'uno o all'altro* verrebbe da un'affermazione positiva. Ciò, naturalmente, tranne che per gli spiriti soprafattori, i quali riscontrano un'offesa non solo nel fatto che sia insegnata una religione che essi *non* vogliono ma nel fatto che *non* sia insegnata quella che vogliono essi. Se tale spirito sopraffattore è quello del cattolicesimo, peggio per esso. Si corregga.

In altre parole. Solo se e quando esiste una assoluta unità di coscienza religiosa, se e quando essere cittadini di un dato Stato, possedere una data nazionalità, vuol dire insieme professare una data religione (come forse in uno Stato ebraico o maomettano), solo allora lo Stato ha il diritto di insegnare la religione. Ma non più quando, come nei nostri Stati occidentali civili, l'unità di co-

scienza religiosa si è irreparabilmente spezzata e il possedere una data nazionalità o cittadinanza è un fatto che si è interamente svincolato dal fatto di professare una data religione. In questi casi la questione è con irresistibile logica risolta dal seguente ragionamento. Ritenete voi d'aver diritto di ripristinare l'unità di coscienza religiosa, cioè di imporre la professione d'una data religione? Se sì, allora potete coerentemente far anche insegnare quella religione nelle scuole di Stato. Ma se rinunciate, se siete costretti a rinunciare, se riconoscete che dovete rinunciare ad imporre la professione d'una data religione, cioè a ripristinare l'unità di coscienza religiosa, se riconoscete esplicitamente che lo Stato non ha il diritto di far ciò, allora che cosa riconoscete anche? Che lo Stato o la nazionalità non sono più vincolate ad una data religione, che sussistono di vita propria indipendentemente dalla congiunzione con l'una o con l'altra, che *per lo Stato* non esistono *verità* religiose ed *errori* religiosi, quindi che non potete insegnare ciò che per voi in quanto Stato non è verità. Ritenete *in quanto Stato* che una data religione sia *verità*, tanto che la insegnate? Allora dovete obbligare tutti i vostri cittadini, tutti coloro che appartengono alla vostra nazionalità, a professarla, o dovete cacciar fuori dal vostro seno, togliere nazionalità e cittadinanza a chi non la professa; precisamente per la medesima ragione per cui punite chi insidia la nazionalità o la patria, perchè cioè in tale vostra concezione la religione, in quanto *verità per lo Stato,* sarebbe diventata principio co-

stitutivo della nazionalità o della patria. Non fate, invece, nulla di ciò, riconoscete cittadinanza, nazionalità, patria, a chi professa una religione diversa da quella che insegnate? Allora, questa non è più *verità di Stato,* principio costitutivo dello Stato, della nazionalità, della patria, e allora non avete nemmeno diritto di insegnarla ad esclusione delle altre nelle vostre scuole. L'insegnamento della religione è uno dei più tipici esempi della incoerenza che impera nelle idee direttive di partiti e dottrine, oggi dominanti. E' lo spirito dell'Inquisizione che si vuol conservare respingendo il suo punto di partenza e la sua legittimazione logica: l'Inquisizione stessa. Perchè, è una data religione *verità di Stato,* verità di *patria?* Allora dovete imporla; quindi Inquisizione. Niente Inquisizione, invece? Ammettete che sarebbe mostruosa? Allora riconoscete che non c'è religione verità di Stato o di patria, e quindi non potete insegnarne alcuna. L'insegnamento della religione è una cosa fatta a metà, uno sconcio ibridismo. E' l'amalgama dello spirito del tempo in cui Stato e nazionalità e religione erano strettamente congiunti, in cui quindi una professione religiosa diversa era un delitto contro lo Stato, donde necessariamente l'Inquisizione, con lo spirito di un tempo in cui la rinuncia a questa dimostra che lo Stato non può più essere congiunto con alcuna religione determinata. Ma la coerenza obbliga o a ripristinare l'Inquisizione almeno sino a togliere la patria a chi non professa la religione *della patria,* o a rinunciar ad insegnare una religione che *non è più della patria* (cioè, nel

primo caso concepita come necessariamente congiunta, nel secondo caso no, con l'appartenere a *questa* nazionalità, a *questa* patria). Se, come ha detto uno dei pensatori più tipicamente in tutte le direzioni rappresentativo della profondamente equivoca situazione spirituale odierna (1), la coscienza religiosa cattolica è e dev'essere in Italia una cosa sola con la coscienza attiva nazionale, e quindi con lo Stato, allora siete incoerenti se non togliete la nazionalità, l'italianità, a chi non professa il cattolicesimo. Se ciò non fate, siete incoerenti in quanto emettete quella affermazione o essa si rivela insussistente, falsa e bugiarda. O, per usare un argomento dedotto da quello del pensatore da cui la filosofia oggi al potere fra noi trae tutte le sue aspirazioni, di Fichte (2): lo Stato non può in materia religiosa *persuadere* (insegnare), appunto perchè sente di non poter legittimamente *costringere*. Se sente di non poter legalmente più costringere, come quando vigeva l'Inquisizione, ciò è perchè sente di non essere certo della verità, di non possedere la verità. Dunque non può nemmeno far insegnare (3).

Taluni giornali protestanti (e anche alcuni scrittori, impeciati di vaga religiosità, spesso di iniziale fonte sacerdotale, cui giornali democratici hanno aperto imprudentemente le colonne, e ai

(1) GENTILE, *Discorso del 15 novembre 1923 al Consiglio Superiore dell'Istruzione.*

(2) Vedi più oltre pag. 46 e seg.

(3) « Wenn die Welt erst *ehrlich* genug geworden sein wird, um Kindern vor dem 15ten Jahr keinen *Religionsunterricht* zu ertheilen; dann wird etwas von ihr zu hoffen sein » (SCHOPENHAUER, *Neue Paralipomena*, pag. 404).

quali si deve da tempo la celebrazione anche in questi giornali di quella «filosofia dello spirito» chiaramente manifestatasi ora uno strumento di oscuratismo (1)) ragionarono press'a poco così: insegnamento strettamente cattolico, catechistico, no; ma per un insegnamento genericamente religioso ed anzi genericamente cristiano l'immensa maggioranza è d'accordo. Come si può dunque opporvisi?

Costoro colpiscono sè stessi. Non si avvedono che se si può invocare l'adesione della maggioranza alla generica cristianità per soffocare la voce divergente dell'unico ateo il quale non vuole nemmeno quella nelle scuole che devono essere anche a lui, senza sua offesa, accessibili, allora hanno ragione i cattolici a volere, perchè sono maggioranza, la loro religione specificatamente insegnata e rappresentata nelle scuole con simboli e preghiere, senza preoccupazione della voce divergente dei seguaci di religioni di minoranza (2).

Siamo come è noto, la terra classica del diritto. Ma non si sa nemmeno capire dov'è e dove non è

---

(1) La «filosofia dello spirito» afferma di essere filosofia dello spirito come assoluta libertà, e tale, infatti — anzi filosofia della anarchia — essa è secondo i suoi genuini principi. Ma gli equivoci e le contorsioni di pensiero in cui, ad ogni suo ripresentarsi, si è sempre avvolta, le permisero sempre, smentendo smaccatamente sè stessa e pur *dimostrando* di essere più che mai sè stessa, di fare alleanza con ogni reazione politica bruta ed assurda quanto si voglia, purchè fermamente detentrice del potere. Così Hegel fu il filosofo della reazione prussiana.

(2) Va però segnalata in contrario l'onesta e coerente dichiarazione del Consiglio dei Pastori Evangelisti di Milano in risposta al *referendum* della *Sera* (vedi il numero del 18 aprile 1923 di questo giornale) in cui essi proclamano che solo alla famiglia e alla chiesa spetta di impartire l'insegnamento religioso e che l'obbligatorietà di tale insegnamento nelle scuole di Stato ferisce la libertà di coscienza.

che il principio della maggioranza può avere applicazione. Non si sa nemmeno vedere che vi sono àmbiti (e tra questi quello della religione e del suo insegnamento nelle scuole di Stato), in cui neanche la unanimità meno uno ha maggiori diritti di quest'uno (1). Non si sa veder che mettere i simboli di una delle tante religioni positive nei locali scolastici di Stato è un fatto che potrebbe paragonarsi a quello di mettere crocefissi ed altarini sulle ferrovie, altra istituzione che deve servire a tutti e non per pregare, e costringere l'ebreo, il protestante, l'incredulo, a viaggiare in ferrovia sotto l'egida di quelle immagini. Non si sa vedere, insomma, che, come la logica, come la filosofia, come lo stesso idealismo, così anche i principi supremi del diritto pubblico danno ragione all'anticlericalismo dei «portinai».

Intanto, che la clericalizzazione delle scuole e il ricollocamento del cattolicesimo sul piedestallo degli onori ufficiali, ripresentino alle menti queste questioni elementari e fondamentali e le costringano a ripensarvi e ad occuparsene, può essere, come dissi — e speriamo che sia — fonte di bene, impulso a scuotere l'indifferentismo in materia di questioni religiose di cui l'Italia è sempre accusata, movente all'analisi e alla critica, fermento di resistenza, fermezza, revisione, rinnovazione.

---

(1) Se ci fosse la menoma speranza che l'umanità riuscisse quando che sia a fondare e mantenere un diritto pubblico sensato il principio di questo non potrebbe essere che quello enunciato dal Popper: «Per i bisogni secondari il principio di maggioranza, per i bisogni fondamentali quello dell'*individualità garantita*» (cit. da MACH, *Erkenntnis und Irrium*, IV ediz., pag. 81, n. 1). Tra i bisogni fondamentali c'è, naturalmente, quello religioso.

Ho scritto altrove (1) che, quantunque l'autorità non abbia imprescindibile bisogno di ordinare soltanto ciò che non è in contrasto palmare con la ragione, e sebbene con la forza lungamente e costantemente esercitata e col sangue sparso senza risparmio, riesca ad imporre anche l'assurdo, pure non conviene all'autorità battere questa via. «La ragione non può essere posta definitivamente e per sempre in silenzio. Non ostante ogni repressione, essa, presto o tardi, mette in opera la sua lima roditrice. E sotto l'azione incessante di questa, a poco a poco le costruzioni d'autorità, fondate fuori di quella raggiera di soluzioni, tutte, per quanto opposte, giustificabili dinanzi alla ragione, e fondate invece su ciò che è con questa in incolmabile contrasto, finiscono per andare in rovina».

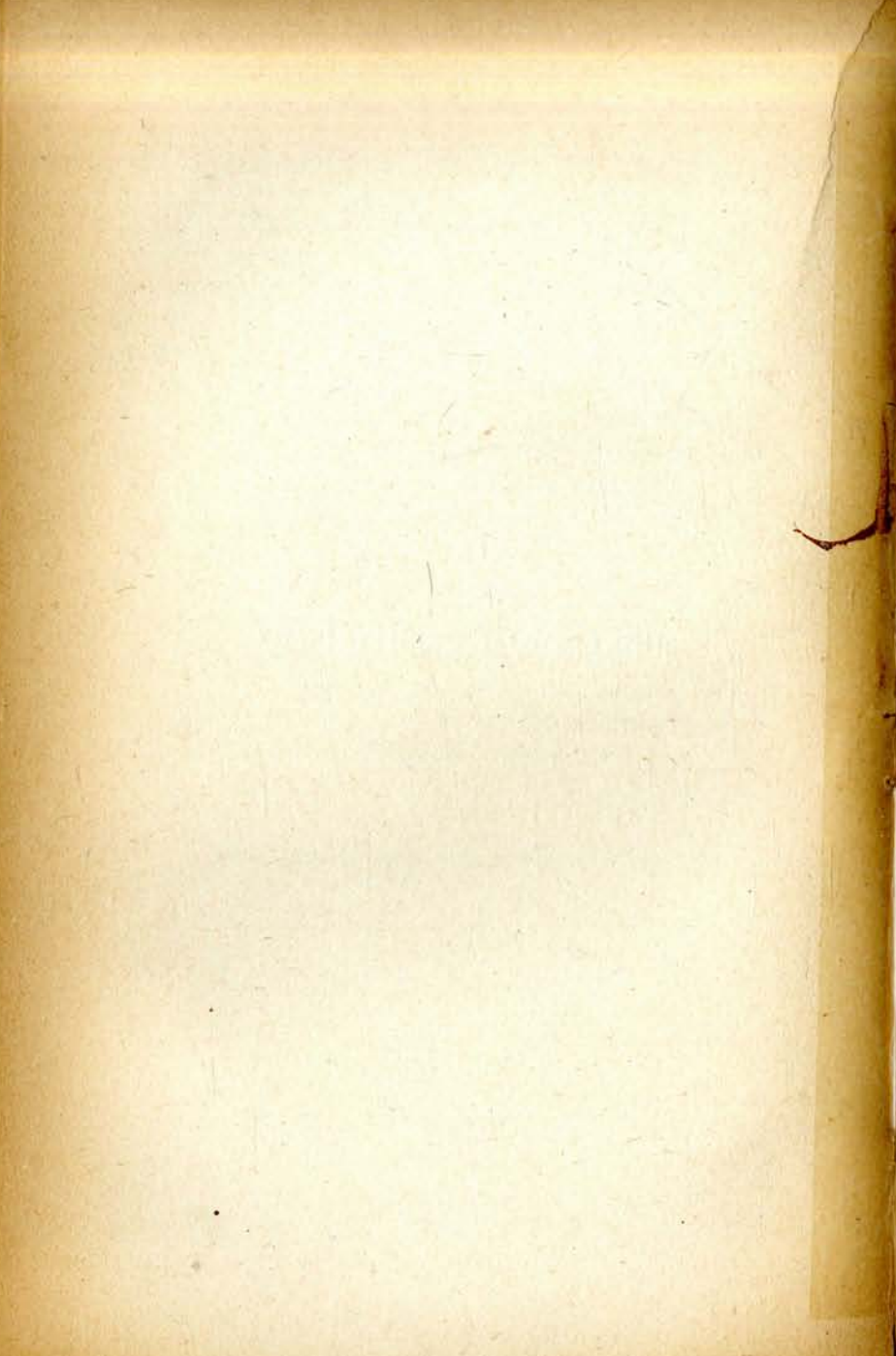
Molte volte se si vuole obbligare la gente a scoprirsi il capo davanti ad un cappello sostenuto da un palo, ne vien fuori Guglielmo Tell.

*La Sera*, 17 gennaio 1924.

---

(1) *Teoria e Pratica della Reazione politica* (Milano, «La Stampa Commerciale», 1922), pag. 251 e seg.

# II.

# IDEALISMO E POSITIVISMO

## I.

## La genesi dello "stupefacente" filosofico "attuale"

Non è cosa priva d'interesse per quanto riguarda lo stato mentale del paese, l'investigare come sia avvenuto il connubio tra il fascismo, sostenitore della forza, della mera autorità, e la filosofia dello spirito-assoluta-libertà. Se non altro, tale esame potrà servire a mettere a nudo magnificamente gli equivoci di che è unicamente contesto quello «stupefacente» filosofico dell'idealismo attuale, con cui i suoi spacciatori cocainizzano da anni i cervelli.

* * *

Giova, anzitutto, determinare quale è la fase a cui l'idealismo italiano è pervenuto.

Si parla di neohegelianismo. Ma è un errore. L'idealismo italiano ha percorso e percorre proprio le identiche tappe, e col medesimo ordine, del suo modello, l'idealismo tedesco. E non ha, quindi, cominciato dall'ultima.

La fase crociana è, puramente e semplicemente, la fase kantiana. Croce è nient'altro che Kant. Il

suo diritto attività genericamente pratica o utilitaria, non è altro — non ostante la clamorosa denominazione di «riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia» — se non il concetto kantiano, che meramente legale è l'azione la quale è compiuta, in conformità ai precetti morali, ma non per l'unico motivo del rispetto al dovere, bensì per qualsiasi altro motivo (interesse, vanità, gusto, igiene, ecc., attività genericamente pratica, attività utilitaria in genere). La sua morale, definita come quell'attività che non è più pratica in genere, ma eticamente qualificata, e come quella che tende a fini universali, non è altro (e con la medesima insignificante genericità) se non il concetto kantiano che il bene morale è la buona volontà e che questa si realizza nell'effettuare la azione la cui norma risulti universalizzabile. La sua estetica, concepita come attività teoretica, ma distinta da quella logica, è semplicemente la teoria kantiana che il giudizio estetico non si fonda nè su di una mera sensazione di piacevolezza (che è soggettiva), nè su concetti determinati (altrimenti si potrebbe deciderne mediante prove), ma su di un «concetto indeterminato» (che il Croce traduce: conoscenza intuitiva); e la sua concezione dell'estetica come scienza dell'espressione non è che l'analogia, affermata già da Kant, «dell'arte con quella specie di espressione di cui si servono gli uomini nel parlare per comunicarsi, quanto è perfettamente possibile, non soltanto i loro concetti, ma anche le sensazioni» (1). Infine, la sua logica

(1) *Critica del Giudizio*, paragrafo 51.

non è, nel tratto precipuo di essa, che l'analitica trascendentale di Kant, semplificata con la riduzione da dodici a quattro delle idee supreme con cui lo spirito plasma o crea il reale; e in essa poi l'identità di filosofia e storia e l'« universale-concreto » non sono che modi spettacolosi per esprimere il pensiero fondamentale kantiano che i concetti senza le percezioni sono vuoti e queste senza quelli cieche: il pensiero (l'universale) non si fa concreto se non immedesimandosi nell'« intuizione » (percezione); « la oscura sensibilità, diventata già chiara intuizione, e fattasi poi pensamento dell'universale, viene nel giudizio individuale, logicamente pensata, ed è, ormai, conoscenza del fatto o dell'accadimento, ossia della realtà effettuale» (1). Che è questo di diverso dalla notissima e trita proposizione kantiana che le categorie (l'universale) hanno quale sola sfera d'applicabilità quella delle sensazioni o dell'esperienza possibile?

In ciò, dunque, nel Croce, c'è tutto Kant, ma niente di Hegel. Come per Kant, così per Croce, la morale è, in fondo, pronunciato della coscienza nell'individuo, nè sorge già, come per Hegel, dai fatti ed ordinamenti sociali che circondano l'individuo stesso. Come per Kant, così pel Croce, il diritto è attività economica, ossia attività spiegata per quei motivi pratici in genere che non sono quello specifico del rispetto al dovere; e non già come per Hegel, il diritto (l'ordinamento sociale) è ciò appunto in cui l'etica si realizza. Come per Kant,

(1) *Logica*, II ed., p. 109.

così pel Croce, la logica (trascendentale) analizza i concetti puri con cui l'intendimento si foggia il reale; e non già, come per Hegel, è ontologia, si dà cioè pena di trapassare e risolversi nei fatti esistenti, unicamente perchè sono esistenti, nella natura.

Il motivo della dottrina del Croce è dunque unicamente kantiano. Kant è la fase a cui il pensiero idealistico italiano è col Croce pervenuto. La data della fase crociana è: Könisberg, 1788.

* * *

Con Gentile e seguaci, l'idealismo *italiano* (?) fa soltanto il medesimo passo che aveva fatto quello tedesco giungendo da Kant a Fichte, con l'unica differenza che ci mette un po' più di tempo.

Io non capisco davvero perchè i sostenitori di quest'ultima filosofia prendano così volentieri la posa di titani che con sforzo erculeo reggono e spingono innanzi un grave, enorme mondo di pensieri; e perchè invece non si limitino a diffondere, in edizione economica, come fanno i protestanti per la Bibbia, una traduzione della *Bestimmung des Mensches* del Fichte. Là, ci sono, già da oltre un secolo, tutti i loro pensieri fino agli ultimissimi, tutta la loro filosofia, tutti i loro «viaggi di scoperta», tutta la loro «religione». Fichte è la fase a cui con Gentile e seguaci l'idealismo *italiano* è pervenuto. La data di tale odierna fase di questa è: Jena, 1798 - Berlino 1800.

Il concetto centrale dell'idealismo «attuale», che la realtà è costituita unicamente di un getto o

*élan vital* d'energia immateriale, psichica, tesa in uno sforzo incessante, il cui essere è tutto in questo suo sforzo, ossia in questo suo agire (spirito-atto) senza nulla di materiale o sostanziale a cui l'agire o lo sforzo appartenga; energia psichica, che nell'essere sforzo, agire, atto, ossia volontà, è anche conoscenza, cioè suscita in sè, scorgendosi agire, la coscienza (diventa *io*) e pure in sè, come una specie di *sogno vero*, suscita il mondo di oggetti reali di cui per conoscere ed agire ha bisogno — e pone in sè eternamente ostacoli per eternamente superarli — questo concetto centrale dell'idealismo «attuale» è, alla lettera, quello della filosofia di Fichte: il quale aveva altresì completamente determinato il carattere di «attualismo», o di assoluto presente, proprio dello spirito, osservando che il passato non è cosa in sè, e che l'*io* pone un tempo come passato unicamente perchè ciò è condizione dell'esserci il presente che è alla sua volta condizione della coscienza (1).

(1) «Es ist für uns überhaupt keine *Vergagenheit*, als inwiefern sie in der *Gegenwart* gedacht wird. Was gestern war *ist nicht*; es ist lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblicke denke, *dass es* gestern war. Die Frage: ist denn nicht wirklich eine Zeit vergangen? ist mir der: gibt es denn ein Ding an sich, oder nicht? gleichartig. Es ist allerdings eine Zeit vergangen wenn ihr eine setze als vergangen. Aber es ist für uns notwending eine Vergangenheit; denn nur unter Bedingung derselben ist eine Gegenwart, und nur unter Bedingung einer Gegenwart ein Bewusstsein möglich». (*Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, par. 4, VIII, 14, a, b; in *Werke*, ed. Medicus, vol. I, pag. 601-2). Questo è, letteralmente, l'inesistenza della storia che non si conosce del Croce, e l'«attualismo» del Gentile. E ogni volta che si rifà, come qui, la constatazione che la dottrina di costoro non consta se non di siffatti travasamenti, si è presi da un senso di pena e di sdegno nel vedere che gente, la quale non ha fatto altro che copiare la filosofia tedesca di un secolo fa, smerciandola come cosa originale e nuova, aiutati dal fatto che il pubblico l'aveva persa di vista, sia potuta diventar la guida del pensiero italiano — del pensiero *nazionale*.

Come la fase Croce ha nome Kant, così la fase Gentile ha nome Fichte. Ha il nome del pensatore in cui arriva di un colpo all'apice la «vertigine mentale», la pazzia ragionante, in filosofia; in cui si presenta in pieno la follia lucida che vuol spiegare il mondo facendolo girare sulla testa, anzichè camminare sui piedi, che vuol non *constatare,* ma *dimostrare* che esso esiste, stabilire che esiste non perchè è sperimentalmente constatato, ma perchè il filosofo dimostra che esso ci dev'essere e così com'è, in obbedienza alla prescrizione della (sua) mente. Quella follia lucida filosofica che ha qualcosa di analogo con la mentalità manicomiale prodotta dalla monomania religiosa o dallo spiritismo; implica, cioè, come questi, la sommersione irreparabile della coscienza in un mondo di fantasmi di sua creazione, che alterano, stravolgono, fanno sparire dinanzi ad essa i rapporti percettivamente constatabili del mondo reale. Quella pazzia ragionante per cui nel fichtismo di ieri si disserta con rigorosi raziocini intorno al moto centrifugo, al moto centripeto, all'urto dell'*io,* e oggi, se esista l'unità assoluta dell'atto spirituale, o se le forme ne siano distinte od opposte — raziocini rigorosissimi e poderosi, che dànno la medesima impressione di consistenza e serietà di quelli, escogitati da Micromegas intorno al punto «si la forme substantielle des puces de Sirius était de méme nature que celle de colimaçons».

La fase è puramente fichtiana. Ad Hegel hanno ancora da arrivare. Quando vi arriveranno, quando verrà, dopo il loro Kant e il loro Fichte, il loro

Hegel, questi troverà (come quello autentico trovava in Kant) che nelle loro posizioni attuali non v'è che vuoto, *etwas Leeres;* e le rovescierà. Perchè, rispetto a Kant e a Fichte, Hegel è positivismo, sebbene paludato di linguaggio metafisico come comportava il suo trovarsi concatenato nel corso di pensiero da quelli segnato. E' il positivismo che respinge l'imperniamento kantiano-fichtiano della etica sulla coscienza individuale, e la fonda sul fatto esterno all'individuo, sui rapporti della vita sociale, sebbene titolati ancora di «spirito obbiettivo». E' il positivismo che si volge alla natura, prende i suoi fatti come sono e trae la loro spiegazione dal loro puro e semplice esserci, quantunque questo semplice esserci dei fatti si chiami ancora «ragione assoluta». L'aver gli idealisti attuali espulso dalla loro filosofia il fatto sociale e il fatto naturale, il loro altiero negare che la filosofia sia tenuta a preoccuparsene, il loro rinchiudersi per filosofare nel bozzolo dell'*io,* riconferma che essi hanno nome, non Hegel, ma Fichte.

* * *

Ora, è appunto in questo loro essere Fichte che ha la radice (e la spiegazione) il giuoco d'equivoco per cui avviene che coloro i quali ci rintronano da anni con il ritornello che lo Spirito è nient'altro che assoluta libertà, abbiano finito per far comunella con la concezione della mera forza ed autorità.

La fonte di tale giuoco d'equivoco è, infatti, Fichte, ed esso viene alla luce, forse più completa-

mente che altrove nella *Staatslehre* (1813). Colà Fichte si accorge che senza la forza, la *mera* autorità, le cose umane non possono andare avanti, nè la storia umana spiegarsi. Che fare? Poichè bisogna tener fermo *ad ogni costo* al preconcetto, già proclamato come quintessenza della dottrina, che lo spirito è assoluta libertà, non resta che questo espediente: sostenere che la costrizione, la forza, sono appunto ciò mediante cui si realizza l'assoluta libertà! (1).

* * *

Giuoco d'equivoco dunque da parte degli idealisti «attuali». E confusione di concetti da parte dei fascisti. Essi si lasciano sedurre da mere parole che odono ripetere da quelli: «volontà», «volontà che trasforma il mondo». Non si curano di investigare quale sia la portata intima della dottrina filosofica a cui s'accostano. Se lo sapessero o volessero fare, si renderebbero a loro chiare due cose.

La prima, che, mentre essi sono nazionalisti, l'idealismo assoluto è la grande, gigantesca vittoria della Germania, quella vittoria veramente straordinaria mediante la quale essa fa diventar tedeschi precisamente nell'atto che rende convinti di restare più fermamente nazionali. Non per nulla lo stesso Fichte, nel settimo dei suoi *Discorsi alla nazione tedesca,* diceva che chiunque crede allo spirito assoluto, alla libertà di questo e al suo progresso mediante la libertà, dovunque sia nato e qualunque lingua parli, è *tedesco.*

---

(1) V. più oltre pag. 61 e pag. 98.

La seconda, che l'idealismo attuale, non ostante le sue contingenti alleanze politiche, contiene, nella sua tesi dello spirito come assoluta libertà, l'esigenza irrefrenabile, e che viene a ogni momento alla ribalta, che l'autorità e la legge non sia ammissibile se non è liberamente voluta, se non è voluta da tutti, se non è lo stesso libero volere di tutti: — contiene, cioè, nel suo seno il contratto sociale, Rousseau, la democrazia estrema, il dominio della massa, l'elezionismo come unica fonte di sovranità, la perfetta antitesi, insomma, di quella che è (o dovrebbe essere) la dottrina politica fascista.

*Il Mondo,* 2 gennaio 1923

## II.

## Hegel e il positivismo

Poichè da qualche «mazziere» della tendenza filosofica che oggi tiene la «dittatura», si contesta l'esattezza dell'asserzione, da me precedentemente fatta, che cioè, rispetto a Fichte, Schelling ed Hegel siano positivismo; così credo opportuno di insistervi. Il pubblico colto in generale non sa ancora esattamente quale stravolgimento mentale la filosofia che si è riuscita a far diventar dominante nel paese di Machiavelli e Guicciardini, di Galileo e Leopardi, comporti. Per metterglielo sotto gli occhi, non c'è che tirar giù quella filosofia dal nembo di nuvole concettuali e verbali di cui, e *pour cause,* si avvolge, ed esporgliela chiaramente.

* * *

Tutti gli *exploits* che quel Guerrin Meschino agli alberi del Sole, che è il famoso «soggetto» (che è oggetto) o *io* (che è non-io), di cui gli idealisti «attuali», col solito loro ritornello da organetto di Barberia, ci vanno da anni riempiendo gli orecchi, si trovano letteralmente in Fichte, da cui essi li hanno letteralmente copiati. E' proprio come della leggenda del ciclo carolingio. Passa, tal quale, di bocca in bocca, di penna in penna. Nè tarderà a spuntare il suo Tassoni.

Guarda bene in fondo a te. Che cosa vi vedi? Un atto che dice: «io», e che, col dire così, compie in una due azioni, quella di affermare se stesso, far essere se stesso, «porsi», e quella di conoscere se stesso. L'essere cosciente di sè, è, per quest'atto, nel medesimo istante, far esistere se stesso. Fa esistere se stesso proprio unicamente con l'essere cosciente di sè, col suo autoconoscersi. Or questo atto che dice: «io» in te (e che è un puro e semplice *dire e fare*, non *qualcosa* che dice e fa, un puro e semplice atto, non una sostanza), c'è proprio come *quell'uno*, in tutti. Costituisce l'identico fondo essenziale di tutti. E quest'atto che dice: «io» è l'unica reale esistenza. Come potremmo mai affermarne un'altra, se ogni pretesa altra non ci si palesa se non sempre, ancora, quale modificazione di quell'*io?* Le cose, il nostro corpo, il mondo, i microrganismi e le stelle fisse, le più lontane costellazioni che si sono viste solo da poco con l'aiuto del telescopio o quelle che si vedranno in avvenire,

gli insetti viventi nell'erba di qualche steppa che domani un naturalista scoprirà e studierà, sono unicamente *parvenze vere* di quell'atto che dice: *io*, e sono là unicamente perchè esso le suscita, ed esso le suscita, perchè sono necessarie al suo dir: *io*, perchè cioè senza le cosiddette cose reali e obbiettive, senza il cosiddetto mondo esterno, l'*io* non avrebbe niente da pensare e da fare, e allora (poichè se non avesse di contro a sè qualcosa di diverso da sè non potrebbe nemmeno distinguere sè stesso) non potrebbe neppur più pensare e volere se medesimo, non potrebbe più dire: «io». L'universo è una parvenza vera che è là, perchè proiettato davanti a sè dall'atto che in noi dice: *io*.

Questa è la dottrina di Fichte. E non c'è nessun sconcio sberleffo di guaglioncello impertinente che tolga che questa sia, proprio alla lettera, la dottrina degli «attualisti». Prendiamo un espositore che non sapeva nulla delle nostre presenti controversie filosofiche italiane, il Windelband. Fichte rovescia (egli scrive) il rapporto che il pensiero comune stabilisce tra funzione e cosa. Prima — si pensa comunemente — occorre una cosa, un essere; solo poi si può parlare d'una funzione o atto che da quella scaturisca. Ma «mentre si considera l'attività come alcunchè che presuppone un essere, per Fichte invece tutto l'essere è solo un prodotto dell'atto originario. La funzione senza un essere funzionante è per lui il principio metafisico primordiale» (1). Chi non vede che questa e nient'altro è la teoria attualista?

(1) *Die Geschichte der neueren Philosophie*, Lipsia, 7-8 ediz., 1922, vol. II, pag. 221.

* * *

Pazza io chiamo questa teoria (d'una pazzia geniale, s'intende) e con me certo la maggior parte del pubblico, il cui giudizio forma l'unico criterio possibile di ciò che sia pazzo o savio; pazza esattamente come lo spiritismo, il quale nei tavolini giranti vede, non tavolini, ma «spirito». La chiamo anche — sia detto tra parentesi — equivoca fino alla slealtà e sconciamente bestemmiatrice, quando essa, per giustificarsi di patrocinare l'insegnamento del cristianesimo nelle scuole, asserisce di essere la stessa dottrina cristiana, perchè nel Vangelo si legge che Dio è Spirito; quasichè il Dio-Spirito del Vangelo fosse, non un ente avente esistenza di *cosa in sè,* cioè indipendente dalla nostra coscienza, ma quell'atto che dice in noi: «io», il quale soltanto è per l'attualismo lo spirito. E siffatta pazzia di tale dottrina fu appunto chiaramente veduta tosto da Schelling ed Hegel.

Non è vero — oppone infatti Schelling a Fichte — che *si debba* partire dal soggetto, o *io* attuale, come unica esistenza, e far diventare la natura una sua parvenza. E', invece, altrettanto legittimo partire dalla natura per giungere all'*io*. La filosofia della natura ha pari diritto della filosofia trascendentale, anzi un diritto superiore. La natura preesiste al soggetto, alla coscienza, all'*io* attuale; e, soltanto, essa è formata dallo spirito, sì, ma dallo spirito in istato d'incoscienza. Mediante un'«intuizione» incosciente lo spirito ha prodotto la materia in guisa che esso ha esistenza solo in questa

o meglio è soltanto la materia stessa, e la coscienza o *io* attuale è il prodotto ultimo e superiore di quello spirito incosciente che è natura. Dietro e fuori del soggetto cosciente sta dunque per Schelling tutta la natura che di esso soggetto cosciente è il necessario precedente piedestallo, e se essa è sempre per lui estrinsecazione di spirito, lo è di spirito *non ancora cosciente,* che cioè non è soggetto, non è *io*. Rispetto a Fichte, la dottrina di Schelling è, non solo positivismo, ma materialismo. Essa è insieme spiritualista e materialista. L'insurrezione di Fichte contro il naturalismo schellinghiano, che, rivendicando la natura da Fichte fatta evanescere, colpiva la dottrina di costui nel suo punto essenziale, sta là a provarlo.

In Hegel non c'è altro di nuovo, se non che quello spirito incosciente, che per Schelling forma, o meglio è, la natura, diventa un articolato sistema di elementi concettuali (l'idea), sempre privo di coscienza, sempre non soggetto, non *io*. Sono come le linee ideali secondo le quali sorgerà poi un edificio. Tracciatele con del filo, e supponete il filo immateriale: avrete l'idea o Logos di Hegel. Queste linee sono poi riempite dall'edificio materiale, ossia dalla natura (o meglio esse diventano da sè l'edificio della natura) e da questa scaturisce infine lo stesso sistema di linee ideali o elementi concettuali (che costituirono lo schema secondo cui il tutto si costruì) come spirito cosciente nell'uomo, e *solo* nell'uomo; spirito cosciente umano o *io* attuale, a cui dunque, anche per Hegel, sta dietro e fuori l'idea o Logos (un Dio senza coscienza) e

la natura, in cui essa idea si deve estrinsecare prima di venire alla luce come coscienza o *io*.

Se agli spadaccini di ventura che la mafia filosofica imperante ha da ultimo assoldati, il soverchio zelo di render servizio ai loro padroni, e l''infantilismo che ne intorbdia ancora il cervello, lasciasse sufficiente comprendonio, capirebbero che il fatto che i loro signori respingono non solo la natura, ma il Logos hegeliano, significa precisamente quel che ho detto io: cioè che Schelling ed Hegel sono, rispetto a Fichte, positivismo. Lo respingono, infatti, perchè, non solo la natura, ma l'idea hegeliana o Logos, sono qualcosa che sta fuori del soggetto cosciente, dell'*io* attuale, qualcosa che a questo è *dato,* e che esso non cava dal suo proprio fondo, ma deve accettare come *dato*. E se c'è qualcosa di esistente fuori della coscienza immediata, ossia di *dato,* siamo nel positivismo. Schelling ed Hegel sono, rispetto alla pazzia fichtiana, un principio di rivendicazione della sanità mentale; la restaurazione cioè della natura, della realtà obbiettiva (nel senso abituale della parola) come esistente fuori e indipendentemente dal punto di attualità del soggetto o *io;* la restaurazione delle cose e dei fatti. Restaurazione che, poichè Schelling ed Hegel si trovavano entro il corso concettuale del pensiero filosofico tedesco di quel tempo, non poteva naturalmente presentarsi che rivestita di linguaggio e formule idealistiche (1).

(1) Uno dei pochi filosofi contemporanei che abbiano chiaramente visto e proclamato questo sostanziale realismo di Hegel, è Nicolai Hartmann. Nella logica hegeliana (egli dice) «der absolute Idealismus des *Seins* und des *Wesens* auf dem Punkte ist, in sein Ge-

* * *

Perciò la conclusione di questo corso di pensiero non è il fichtismo o idealismo attuale, ma il positivismo — quel positivismo, a cui la canea urlante, che si prosterna ad ogni idea e persona in auge, continua a dare il calcio dell'asino, e di cui appunto perciò (*victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni*) a me piace invece difendere ora i diritti.

Poichè, una volta ristabilite da Schelling ed Hegel, contro Fichte, le cose, i fatti, la natura come esistenti fuori e prima della coscienza attuale, sopravviene naturalmente una fase di pensiero che dice: — Posto che voi riconoscete che natura, cose, fatti, esistono là fuori e prima dell'*io* attuale, a che prò occuparsi di insistere che essi sono la formazione di un'idea o di una ragione impersonali e incoscienti? Come lo potete voi asserire? Unicamente guardando i fatti. E' in fondo, da ciò che i fatti sono fatti, che voi ricavate che essi sono ragione; non viceversa. Quella qualunque cosa che è fatto, voi la dite e la dovete dire, per vero, prodotto dell'idea o della ragione incosciente (ciò che è reale è razionale). Se, dunque, i fatti stessi, solo perchè fatti, sono ragione, non nostra e subbiettiva, bensì obbiettiva ed extracosciente, questa stessa aggiunta che voi fate ai fatti è superflua e insignificante; i fatti sono e restano qualcosa di *dato* al

---

gentheil den absoluten Realismus der dialektischen Vernunft umzuschlagen. *Es ist nur noch der Form nach Idealismus* ». (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, V. W. V., 1921, pag. 150).

nostro *io* attuale, che questo deve sperimentalmente accertare e studiare. E nulla esso sa che così non abbia accertato. Si estrinsechi pure nei fatti quella che voi chiamate idea, Logos o ragione extracosciente; essa però non si estrinseca e non si rivela — voi stessi lo riconoscete — che come fatto e perchè fatto. I fatti, dunque, unicamente i fatti, sono sovrani; ad essi, sperimentalmente constatati, il nostro intelletto deve piegarsi. Sperimentalmente constatarli ed accettarli è, quindi, l'unica cosa seria che resti a fare.

* * *

Il positivismo, e, più esattamente, il realismo, conclude, perciò, il corso. E Schelling ed Hegel, staccandosi dalla pazzia fichtiana o idealistico-attuale, ne preannunciano e preparano l'avvento.

Così stanno le cose. E che stiano così non m'impediranno certo di vedere e di dire, nè gli schiamazzi di coloro i quali, pur essendo per essi, si sa, il mondo empirico nulla e lo spirito tutto, si affrettano però a precipitarsi in frotta dal lato di chi comanda, ma non senza aver aspettato a decidersi di vedere ben chiaro in mano di chi stia saldo il bastone del comando, nè le ingiurie di quei filosofi che sproloquiano sonoramente di «stato etico» proprio mentre siffatta eticità diventa, in mano anche di loro, costituita di bastone, olio di ricino, liste di proscrizione o bandi, teppismi, sequestri di persone, assassini e corsa alla cuccagna, nè le cantafere dei girasoli che voltano le loro corolle verso ogni astro giunto al meriggio, nè il fatto

che la filosofia di moda, come la teologia cattolica nel medioevo, o, secondo una mia vecchia previsione (1), il cousinianesimo in Francia, si sia procacciato il « braccio secolare ».

*Il Mondo,* 23 febbraio 1923.

## III.

### Il manganello e lo spirito

Merita di essere segnalato un articolo del Croce che egli, in bozze della *Critica,* ha comunicato ad un giornale d'opposizione.

La tesi dell'articolo è sostanzialmente la seguente: che la filosofia idealista non può essere monopolizzata da un partito politico e fatta passare come la *sua* filosofia. Tra le righe si legge il pensiero che è in particolare illegittima la pretesa che la filosofia idealistica possa costituire il peculiare contenuto filosofico del fascismo, e la protesta contro il tentativo di incorporare e far confluire in uno fascismo e idealismo.

La tesi del Croce va, a ogni modo, completata. Bisogna aggiungere che il connubio, cui assistiamo, di fascismo e idealismo, lo sforzo di incorporarli e di presentare il secondo come la specifica filosofia del primo (pure spiegandosi, da parte dei settatori dell'idealismo, per l'opera di quella che il Croce chiamerebbe attività pratica in genere od economi-

(1) *Polemiche Antidogmatiche,* pagg. 72-73.

ca), è un grossolano equivoco, uno di quegli equivoci — quale l'altro dell'insegnamento religioso — da cui i tempi nuovi parevano volessero liberarci, ma in cui — come nelle antiche sciocchezze, ad es., il «mito virtuista» — ci ripiombano invece più profondamente.

* * *

Il concetto centrale dell'idealismo è quello che tutto è spirito e che lo spirito è assoluta libertà. Contraddicendo i dati più sicuri dell'esperienza, che ci dimostrano essere lo spirito, almeno per grandissima parte, dipendente dalla materia e signoreggiato invincibilmente dal suo proprio passato, l'idealismo sostiene che lo spirito invece si crea *ex novo* da sè ad ogni istante con un'indipendenza che nulla intacca o diminuisce. Quindi la legge morale non è legge nel senso abituale di questo vocabolo, cioè prescrizione che s'imponga e a cui ci si sottometta, ma è invece nient'altro che lo stesso sforzo dello spirito per essere libero e sempre più libero e si realizza unicamente in questo sforzo: lo spirito, cioè, in quanto si libera e continua sempre più a liberarsi da ciò che non è lui (attrattive sensibili, interessi empirici) è morale, ed è morale quindi allorchè realizza ciò cui veramente e nel suo più intimo fondo aspira e vuole. Del pari la legge civile e politica non è qualcosa che s'imponga dal di fuori e dal di sopra allo spirito, ma è la norma che egli stesso vuole come realizzazione della propria libertà, sicchè nella legge o nel diritto, la volontà, ossia il libero volere del

cittadino e la prescrizione della legge devono coincidere. «La libertà morale o politica (scrisse il Gentile) rimane un desiderio o una meta avvolta nell'oscurità, finchè l'individuo veda fuori, sopra, contro di sè la legge, che è la sua legge» (1).

* * *

E' chiaro che l'unica applicazione politica che questa filosofia consenta è la democrazia assoluta ed estrema, perchè solo questa rappresenta un tentativo — non discutiamo qui, se possa riuscire — per far sì che sul terreno politico il libero volere del cittadino e la legge siano una cosa sola, per far sì che la legge non sia se non lo stesso libero volere del cittadino.

Come mai, invece, si vede questo spettacolo singolare che la filosofia dello spirito (assoluta libertà) faccia alleanza con un partito che si professa antidemocratico e autoritario? Come mai, per usare un'immagine plastica si vede il manganello e lo spirito-libertà aver fatto comunella insieme? Il manganello, le purghe, le tirate fisiche d'orecchi (che non ostante le «parole chiare» di buona memoria, disapprovanti le violenze, continuano ad essere non solo effettuate, ma inculcate) sono forse libertà, esprimono e realizzano forse il libero volere di chi vi soggiace?

Qui appunto viene alla luce un lato di quell'equivoco filosofico che per opera dell'idealismo

(1) *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913, p. 135.

inquina la mentalità italiana e che è opportuno cercare di mettere in evidenza.

La teoria idealistica che la legge non sia e non debba e possa essere che lo stesso libero volere del cittadino, è falsa. Ad ogni momento viene a galla nella vita politica la necessità di far incombere autoritariamente la legge su taluno al cui libero e coscienzioso volere essa non corrisponde. Non v'è, anzi, legge che, o per gli uni o per gli altri, non sia alcunchè di coscienziosamente e disinteressatamente non voluto, e quindi di meramente autoritario (1). Come fanno ora gl'idealisti a mettere di accordo la loro teoria con questi fatti?

Mediante uno di quei soliti sotterfugi ed equivoci di cui la loro dottrina è a ogni passo intessuta. Cioè col dire che l'autorità, l'imposizione, questa appunto è libertà.

Chi diede l'abbrivio a questo scandaloso equivoco, fu il pensatore da cui gli idealisti attuali hanno tutto copiato, Fichte. Costui, accorgendosi che non si può spiegare la formazione e la permanenza dello Stato senza far capo ad atti di autorità e d'imposizione, li ammette e li concilia con la sua dottrina di libertà nell'elegante modo seguente. Occorrono atti di imposizione, egli dice. Chi è ora che avrà il diritto di farli? Che avrà il diritto di costringere? Che potrà cioè costringere senza violare il diritto, ossia la libertà dei costretti? Udite

(1) E' quindi chiaro che quando qui e in altri miei libri parlo d'autorità e ne rivendico l'idea e la necessità, intendo autorità della legge e dello Stato, non autorità di un partito, di una fazione, di un pugno d'uomini violenti nell'attuazione dei loro capricci o delle loro cupidigie. Questo è il contrario dell'autorità.

la mirabile risposta: colui che riesce a condurre gli altri alla conoscenza obbiettiva (1).

Il concetto di questa mirabile risposta è il seguente: chi riesce a dimostrare qualcosa ad altri, attesta con ciò di possedere una conoscenza obbiettiva, tanto è vero che anche l'altro l'ha ora riconosciuta come vera, l'ha, cioè (una volta che ne ha capita la dimostrazione) riconosciuta come la *stessa propria* vera conoscenza. Se adunque colui *impone* le visuali che possiede, che fa? Non impone nulla, perchè, avendo dimostrato di possedere la conoscenza obbiettiva, quella conoscenza che anche gli altri finiscono per riconoscere come vera, che è anche *la loro*, imponendo il suo pensiero non fa che imporre agli altri *la loro stessa* conoscenza, quel che *essi medesimi* pensano. Quindi l'imposizione è libertà. Tanto più che a forza d'imposizione, a forza di manganello, colui che è costretto finisce per convincersi, e quindi per operare non più per coazione (*aus Zwang*), ma perchè vede anch'egli la cosa così (*aus Einsicht*), e quindi liberamente (2). E che questo ripugnante sofisma del Fichte sia trapassato tale e quale nell'idealismo « attuale », lo ha mostrato *expressis verbis* il Gentile nel suo discorso a Palermo del 1 aprile 1924: « Qualunque sia l'argomento adoperato, dalla predica al manganello, la sua efficacia non può esser altra che quella che sollecita interiormente l'uomo e lo persuade a consentire. Quale debba essere la natura

(1) *Staatlehre* in *Werke*, ed. Medicus, vol. IV, pag. 448.
(2) *Ib.*, pag. 435.

di questo argomento non è materia di discussione astratta ». La filosofia dello spirito come assoluta libertà diventa così la teorica della negazione completa della libertà di pensare.

* * *

Questa dottrina, o meglio questo giuoco di parole e grossolano cavillo che, nel campo pedagogico, viene alla luce con la tesi che l'educazione quanto più è violentemente autoritaria tanto più è libera, tesi sostenuta in qualche recente libretto di etica idealista, umoristica quintessenza e parodossastica accentuazione di tutte le più insigni balordaggini proprie di questo indirizzo (1); questa dottrina posa sul solito falso presupposto idealistico: che tutti i cervelli arrivino, possano e debbano arrivare, di per sè, per moto spontaneo, necessariamente, alla *unica,* assoluta verità; che vi *debbano* arrivare se illuminati e coscienziosi; che non ci sia se non eccitarli a pensare, ad esaminare da sè, perchè spontaneamente vi arrivino. Tale *unica* verità a cui tutti i cervelli devono arrivare, è, naturalmente, quella a cui arrivo *io,* perchè se *tutti* devono arrivare ad *una* e se *io* (che sono illuminato e coscienzioso) arrivo a *questa,* è chiaro che *questa* è quell'*una* a cui devono arrivare anche gli altri; quindi, imponendola agli altri, io non violo la loro libertà, anzi li faccio liberi, perchè tale *mia* verità è anche *la loro.* — E' insomma, il pregiudizio del-

(1) « Da zeigt sich so recht, wie jedem Denker seine nicht selbstdenkenden Schüler zum Vergrösserungsspiegel seiner Fehler werden ». SCHOPENHAUER, *W. a. W. u. V.*, vol. I, Anhang (*Sämmutl. Werke*, ed. Deussen, vol. I, pag. 526).

l'assolutezza della verità, dell'*una* verità, che tutte le menti (se rette e in buona fede) devono vedere. E' il pregiudizio che conduce diritto all'Inquisizione, come attuazione della *vera libertà;* all'Inquisizione, la cui caduta significa invece, non tanto il riconoscimento del diritto all'errore, quanto quello dell'impossibilità di stabilire *incontrovertibilmente* qualcosa come errore o verità.

Ora, basta pensare che il maomettismo o il cristianesimo, il cattolicesimo nel medioevo, la repubblica o la monarchia come miglior governo, in Svizzera o in Italia, il comunismo e l'ateismo nelle scuole di Lenin e il nazionalismo e lo spiritualismo in quelle fasciste — tutto ciò può essere presentato alle menti infantili e *dimostrato* loro; di tutto ciò le menti possono venir *convinte;* quindi tutto ciò è (secondo il criterio idealistico) conoscenza obbiettiva, e perciò potrebbe venir imposta senza lesione della libertà; — basta pensare che tutto ciò può dunque indifferentemente risultare *verità obbiettiva;* per veder immediatamente precipitare lo stolto e ripugnante cavillo idealistico che l'autorità sia libertà, perchè impone ciò che pensa (non può non pensare) la stessa persona costretta: e per vedere invece che qualunque più opposta cosa può essere impiantata nelle menti come verità, ma ciò, quindi, come atto di mera autorità, non come pretesa adduzione delle menti coatte all'*unica verità* che è anche *la loro,* unica verità che non esiste.

Insomma: a ognuno mentre ha il manganello per il manico pare che il manganello sia lo spirito vera libertà. Ognuno, mentre lo tengono gli altri

levato su di lui, avverte che è mera costrizione. Se domani venisse fuori il manganello rosso, e si librasse sulle teste degli idealisti, ora alleati dei fascisti, direbbero ancora gli idealisti che esso è assoluta libertà? No, probabilmente, a meno che allora (come è sommamente probabile), non avessero compiuto un'altra delle loro pronte giravolte e non fossero diventati bolscevichi.

* * *

Chi scrive non è certo tenero della libertà e della democrazia. Ma abborre soprattutto le chiacchiere e gli equivoci, che continuano a imperversare. La libertà è libertà, l'autorità è autorità. Tentare, con ridicoli sofismi, di dimostrare che l'una è l'altra e l'altra l'una, è intensificare anche in questo campo (come si fece in un altro con l'insegnamento religioso) quella confusione mentale e quella tendenza all'equivocità morale che è certamente quanto vi può essere di più contrario all'elevamento spirituale del popolo tanto caldeggiato e conclamato a parole.

*La Sera,* 2 aprile 1923.

## III.

### Roberto Ardigò

*(In occasione della sua morte)*

**Vicende**

Nacque il 28 gennaio 1828 a Casteldinone in provincia di Cremona. Educato dall'esempio e dall'insegnamento della madre ad una viva religiosità, sentì crescersi un'entusiastica inclinazione pel sacerdozio. Ordinato prete, ottenne a venticinque anni in un seminario un posto di maestro di terza elementare. Penosamente, e passando da insegnamento a insegnamento, riuscì a salire in un Liceo e in un Istituto tecnico. E divenne insieme, nel 1863, canonico della cattedrale di Mantova. L'assiduo studio delle scienze naturali, della filosofia e della teologia, cui egli attendeva allo scopo di trovare conferma per la sua fede religiosa e armi per la controversia apolegetica (nel 1867 scrisse contro la protestante *Favilla* in difesa della confessione auricolare), ebbe un esito contrario a quello a cui egli lo dirigeva, esito favorito anche dagli studi storico-critici sulla Bibbia, ai quali pure con lo stesso fine si dedicava: cioè altro esito non ebbe se non di rendergli i dubbi più acuti. « A poco a poco (egli scrisse) il dubbio, sorto già da tutte le parti fino dai miei primi anni, e che io con una riflessione e uno studio non interrotto ho sempre combattuto, e credetti per lungo tempo vinto razionalmente, in ultimo rimase senza contrasto, e un bel giorno apparve alla mia mente meravigliata

come persuasione finita e certezza irrepugnabile ». Dentro di lui, a sua insaputa, sotto la corteccia della fede religiosa e del sistema religioso, si era sviluppato e completato il sistema positivo.

La prima manifestazione ch'egli diede della sua nuova direzione intellettuale fu il discorso in memoria di Pietro Pomponazzi, letto il 17 marzo 1869. Esso venne messo all'indice e l'Ardigò sospeso *a divinis*. Seguirono, alcuni mesi di acerbe lotte interiori e titubanze tra l'attaccamento per un sistema di vita da lungo abbracciato e il violento distacco col passato che le nuove idee lentamente maturate esigevano; lotte e titubanze che la grande amicizia dell'Ardigò per monsignor Martini e l'ansia di arrecare a questo un dolore, rendevano ancora più incerte e penose. La proclamazione del dogma della infallibilità papale fu motivo all'Ardigò di compiere un passo ulteriore sulla sua nuova via, mediante una dichiarazione pubblicata il 2 settembre 1870 sulla *Gazzetta di Mantova,* con cui rifiutava quel dogma. Poco dopo, nello stesso anno, dava fuori la sua *Psicologia come scienza positiva,* che segna un distacco risoluto da ogni filosofia scolastica e tomistica. E finalmente nel 1871 svestiva l'abito ecclesiastico.

Non ostante la caduta del potere temporale e l'anticlericalismo politico, i tempi non erano nè filosoficamente nè socialmente propizi all'indirizzo assunto dall'Ardigò. Egli faceva scandalo. Il suo scritto *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (modello di sobria, limpida, precisa trattazione scientifica, che ricorda la grande nostra tra-

dizione galileiana) trovò posto nel 1877 solo nella *Cronaca* del Liceo di Mantova (dove l'Ardigò insegnava dal 1866) e solo mediante l'ospitalità accordatagli dalla *Rivista Repubblicana* egli riusciva l'anno successivo a dar fuori la *Morale dei Positivisti.*

Gli anni dello scandalo e dell'opposizione dovevano, per quanto tardi, finire. Nel 1881 un ministro coraggioso, Guido Baccelli, nominava l'Ardigò professore di storia della filosofia nella Università di Padova, dove egli, l'11 febbraio 1881, leggeva la sua prelezione. Seguirono per l'Ardigò venti e più anni di lavoro fecondo a sistemare e completare il suo pensiero (essenzialmente già tracciato nelle opere nominate) mediante una serie di volumi di cui i più importanti sono: *La Sociologia, Il Vero, La Ragione, L'unità della coscienza.* E insieme si affermava sempre più largamente l'ascendente della sua filosofia sul pensiero italiano. Ma come l'Ardigò era rimasto fermo e sereno nel momento del turbine e della lotta, così rimase raccolto e riservato nel momento del successo, e per davvero, nell'uno e nell'altro periodo, pieno di quello spirito evangelico, che un suo illustre continuatore, delineando recentemente in pochi e chiari tratti la figura morale e intellettuale del maestro, additava come carattere fondamentale dello spirito dell'Ardigò (1).

Veramente uno dei più simpatici tratti di que-

---

(1) G. MARCHESINI, *Lo spirito evangelico di R. A.* Bologna, Zanichelli.

sta veneranda personalità, sta appunto nella sua assoluta ripulsione per ogni mondanità ed intrigo mondano. Egli visse come un filosofo nel senso classico della parola, come uno stoico (e morì anche così: col senso della legittimità e del diritto, proclamato dagli stoici, di rigettare la vita, quando in essa il male è divenuto permanentemente prevalente sul bene). Anche in ciò l'Ardigò, che si astenne sempre dall'esercitare ogni influenza, per non parlare di intrighi, nel campo dell'amministrazione della pubblica istruzione, che morì povero, perchè nessuna alta posizione politica gli diede modo, col far diventare i suoi libri una lettura praticamente obbligatoria, di cumulare ricchezze, forma la più perfetta antitesi con la filosofia che gli è succeduta nel dominio dello spirito pubblico: con quell'indirizzo procacciante e accaparratore, intrigante, consortesco e violento, che gli idealisti assoluti introdussero nel campo della speculazione filosofica.

Poichè anche per la filosofia dell'Ardigò venne, come per tutte le cose umane, il momento della eclissi. Non già tanto perchè il suo positivismo fosse intellettualmente inferiore all'idealismo che lo seguì — perchè, per usare l'immagine di Schopenhauer, ogni sistema filosofico è come una divisione che non riesce esatta e dà un resto, e il «resto» che dà il positivismo in un senso, non è certo maggiore di quello che dà l'idealismo nell'altro — ma sopratutto perchè i suoi oppositori seppero gridare alto, incutere paura, usare senza scrupolo e verecondia gli scherni e le denigrazioni, attirare così l'attenzione pubblica, piacere ai giovani cui qua-

drano gli atteggiamenti iconoclasti, stringere in falange contro il positivismo imperante una consorteria camorristica di arrivisti senza scrupoli, la cui settaria parola d'ordine è la demolizione per partito preso d'ogni pensatore da essi divergente e l'apoteosi d'ogni aborto che appartenga alla loro «mano nera» (si rileggano le pagine turpemente beffarde e viperine e sconciamente pettegole che contro l'ottantenne pensatore, quasi a coronamento e premio de' suoi quarant'anni d'assiduo lavoro filosofico, scagliava il Gentile nella *Critica* del Croce del 1909); — soprattutto perciò l'idealismo, questa vera e propria filosofia e cultura da Don Ferrante, in cui ora, come le oche nel brago, sguazza ogni ragazzo boriosetto e saputello, riuscì a cacciar di nido l'ardigoismo.

**Pensiero**

La filosofia dell'Ardigò si fonda su premesse scientifiche, al contrario anche qui, dell'idealismo assoluto, che per la scienza fa pompa di un comodo disprezzo. Come Kant, che aveva nella sua biblioteca più libri di scienza che di filosofia, e leggeva scarsamente di quest'ultima materia (1), come lo Spencer, così, quasi sia questo il carattere del filosofo genuino, Ardigò muove da un fondamento e da un interesse prevalentemente scientifici. L'unità, la conservazione, la trasformazione della forza, sono i capisaldi su cui la sua dottrina si basa.

(1) Vedi tra gli altri H. S. CHAMBERLAIN, *Immanuel Kant* (IV ed., Monaco, 1921, pag. 15, 34).

Ogni formazione successiva — sia quella di un globo stellare, di una specie vegetale o animale, di un individuo — è sempre una « formazione », non una « creazione », formazione che non è altro se non il risultato di una trasformazione di forza anche prima in qualche modo esistente. Di continuo in questo processo si effettua un passaggio dall'indistinto al distinto (la legge suprema della filosofia ardigoiana), indistinto inteso però non nel senso dell'omogeneo dello Spencer, chè anzi esso contiene in sè inizialmente tutte le differenziazioni che poi si svilupperanno nelle formazioni distinte. La trasformazione della forza, che opera questo processo, il suo immagazzinamento e la sua dispensazione, sono determinati dal bisogno che ve n'e. Perchè, ad es., le leggi della gravitazione del sistema solare? La scienza risponde (e la risposta esaurisce pienamente la domanda): pel bisogno del sistema solare stesso, perchè esso cioè non potrebbe come tale esistere senza quelle leggi. E « legge », del resto, in genere non è alcunchè di sopraordinato metafisicamente ai fatti, che a questi imperi, ma è gli stessi fatti. « La legge si distingue dal fatto, non come cosa da cosa, ma solamente come la cosa considerata in ciò che ha di comune con le altre, vale a dire il genere e l'astratto, dalla cosa considerata in tutte le sue particolarità, ossia come individuale e concreta ». Il fatto è considerato ora in astratto ora in concreto. Nel primo caso è la legge. Non vi è dunque, come pensa la metafisica, una « necessità » per dir così trascendente ai fatti e cui questi si pieghino; non

vi sono che fatti e la uniformità del loro accadere.

La forza sotto forma di affinità chimica e di impulso meccanico è sufficiente ai bisogni del minerale. Pel vegetale occorre la varietà degli organi, ma non il movimento, perchè, anche stando fisso, esso ricava il suo nutrimento. Per l'animale, invece, il quale ha bisogno del moto per procurarsi il nutrimento, occorre la locomozione, e per questa i sensi e il volere, ossia la psiche.

Nella coscienza nulla si riscontra che non sia sensazione. Questa è, in sostanza, lo stesso pensiero, poichè è inscindibile da essa il carattere di avvertire se medesima, ossia di essere conoscenza. Essa «per sè, non è nè soggettiva nè oggettiva, ma è *l'indistinto* psichico comune, onde risultano per composizione associativa, le formazioni *distinte* dell'idea astratta, del concetto della cosa, di quelli del Me e del Non me», precisamente come la materia è l'indistinto fisico comune che non è ancora minerale, vegetale o animale e diventa l'una o l'altra di queste formazioni distinte. In altre parole, da un lato, non v'è, come per la mitologia metafisica di Kant e seguaci, un insieme di elementi razionali puri, di origine ed essenza metempirica nettamente distinti e indipendenti dal senso, ma elementi razionali e sensibili formano un inscindibile tutto, e, per usare (allo scopo di cominciar a mostrare quanti addentellati l'ardigoismo abbia col pensiero modernissimo) un'espressione del James, le stesse relazioni intellettuali (le categorie) ci son date con e nel «flusso delle sensazioni». Dall'altro lato, con la determinazione della sen-

sazione come inizialmente un indistinto non ancora nè soggettivo nè oggettivo, e che diverrà poi l'uno e l'altro (l'« autosintesi » e l'« eterosintesi ») l'Ardigò, rasentando un concetto che ha la sua radice in Hume (1), viene a congiungersi con la dottrina che la percezione è la stessa cosa percepita, che l'una e l'altra è sempre il medesimo raggruppamento di dati, considerati nell'un caso obbiettivamente e fisicamente, nell'altro soggettivamente e psichicamente — dottrina fatta valere, proprio in questi ultimissimi anni, da Mach ed Avenarius, da Bergson e da James.

La psiche è, dunque, una formazione naturale. Siccome varie sono le specie animali e varii i bisogni di esse, così (per la legge suaccennata) varie saranno le specie di psiche secondo i bisogni di ciascuna specie; e la formazione di ognuna sarà sempre una formazione naturale prodotta dal bisogno e commisurata a questo. Bisogno particolare della specie umana essendo la vita sociale, la psiche umana avrà caratteri che corrispondono a questo bisogno. Tali caratteri sono ciò che l'Ardigò chiama « idealità umane sociali », che costituiscono la morale (quindi disinteressata ed antiegoistica) e da cui si sprigiona l'« ordine morale » (relativo e mutevole secondo i bisogni) che studia la sociologia.

Nè è solo l'ordine morale-sociale che sia relativo. Tutto è per la filosofia ardigoiana essenzialmente relativo. Già la « sostanza » che questa filosofia riconosce, non costituisce, come nel dogmati-

---

(1) Vedi oltre pag. 167.

smo metafisico, un assoluto, un assiomatico punto di partenza. Essa è un punto di arrivo; e consta non già d'alcunchè di trascendente il pensiero, ma di relativo a questo: è, vale a dire, un certo gruppo di atti coscienti il quale acquista aspetto di sostanza in ciò che essi ci appariscono costanti nell'oggetto a differenza di altre qualità sensibili che nell'oggetto stesso talvolta troviamo, tal altra no. E in generale il principio della relatività domina su tutta la nostra vita spirituale. «Vero» è solo «un fenomeno speciale avverantesi nell'attività psichica umana», come «caldo» è un fenomeno che si produce nei corpi, e non esiste un «vero» trascendente e assoluto più che non esiste un «caldo» trascendente e assoluto. L'esperienza traduce «nel ritmo di essa» il «ritmo del reale: e lo rappresenta nel modo che è atta a farlo»; questo solo è il senso della sua verità. Il «vero» è, insomma, «un fatto umano» (così dice ora anche il pragmatismo, soprattutto per opera di F. C. S. Schiller). E se il pensiero si può dire assoluto nel senso che non esiste già (come ha creduto la Spencer) «una entità del genere del conoscere in sè assoluta», che gli stia di contro e sia da esso irraggiungibile; se non è di fronte a un tale preteso assoluto (l'Inconoscibile, l'essenza in sè dell'universo) che il pensiero sia relativo; lo è però sempre di fronte a sè stesso; chè esso stesso è che, in un certo senso, crea e pone di fronte a sè medesimo l'«ignoto», ed anche questo, con cui il pensiero si relativizza, è un dato dello stesso pensiero, è una «formazione cogitativa». E v'è di più: il pensiero, la logica

umana, è relativa anche al sentimento, cambiandosi il quale « si cambia del pari la ragione del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto nella logica dell'intelletto ». Come, insomma, giustamente, scrisse un geniale prosecutore dell'ardigoismo, il Tarozzi (1), il *punctum saliens* del contenuto dottrinale del positivismo d'Ardigò « è il concetto della relatività infinita ».

E anche in ciò si scorge agevolmente come il pensiero di Ardigò si concateni con le ultimissime elaborazioni filosofiche. Poichè questo relativismo assoluto, che già vigorosamente il Renouvier, ma prendendo le mosse da postulati metafisici e abbandonandosi a svolgimenti romantici, aveva sostenuto in Francia, è quello stesso che nella Germania odierna ha con grande acutezza sviluppato il Simmel e a cui mette altresì capo, con esplicito ricongiungimento a Protagora e a Hume, la direzione filosofica cui Mach e Avenarius diedero l'impulso (2).

* * *

Speciale menzione merita la più profonda, forse, concezione d'Ardigò: quella del caso e del rapporto di questo con la causalità. E un parallelo tra la sua dottrina e quelle che su tale argomento recano innanzi Kant e Schopenhauer, renderà spiccata la grande superiorità che per precisione, definitezza e profondità l'italiano ha sui due tedeschi, specialmente su Kant, finchè non ci saremo libe-

---

(1) *La Filosofia italiana nell'ultimo cinquantennio* (Roma, 1912).

(2) Cfr. Petzoldt, *Das Weltproblem vom Standpunkte der relativistischen Positismus aus* (III ediz., Reubner, 1921).

rati dal quale, e da tutte le propaggini di pensiero che da lui discendono, la mente italiana non ritroverà la sua indole genuina.

*Kant.* - Dalle leggi universali della natura, a cui le categorie intellettuali, gli schemi, e i giudizi o principi sintetici che questi rendono possibili, ci permettono di approdare *a priori*, non ci riesce però di dedurre i fatti singoli, gli eventi particolari. La ragione di questi noi non la vediamo, non vediamo perchè essi, e non altri diversi, ci siano, non vediamo che essi siano razionalmente e necessariamente concatenati con quelle leggi generali, non ci risultano deducibili *a priori* da queste, prevedibili per mezzo di esse; potrebbero anche non esserci, sono *caso* (la legge della caduta dei gravi non ci dice perchè *questo* oggetto, *accidentalmente* urtato sia ora caduto; esso *poteva* anche non essere urtato e non cadere). Questa situazione non appaga la nostra mente. Possiamo perciò non già (mediante un giudizio «determinante») conoscere *che*, ma (mediante un giudizio «riflettente») considerare *come se*, quegli eventi singoli, che sono per noi *caso*, siano veduti nella loro connessione con le leggi universali, e quindi da queste dedotti, da una mente altra dalla nostra, per la quale quindi essi sarebbero non più *caso*, ma eventi razionalmente necessari. Possiamo cioè considerare *come se* vi fosse una mente, che, scorgendo tutte le mesnome particolarità dell'universo, vedesse come anche il fatto singolo, apparentemente o per noi accidentale, si concatena con le leggi generali e da esse necessariamente si deduce; una mente per la

quale fossero oggetto di conoscenza piena (cioè concatenantesi per una serie di anelli casuali fino alla legge universale) anche quei singoli casi che per noi non sono oggetto di tale conoscenza *piena,* perchè ci balzano innanzi in modo accidentale; una mente, dunque, che potesse prevedere tutte le menome particolarità dell'universo, perchè, scorgendone le concatenazioni causuali con le leggi universali, le dedurrebbe *a priori* da queste *a priori* conosciute. Non dobbiamo nè possiamo affermare la *esistenza* d'una tale mente; ma siamo autorizzati a considerare le cose *come se* essa ci fosse (1). — Siamo qui in presenza del solito ripugnante equivoco kantiano (che continua a formare il caposaldo delle attuali filosofie dello spirito e delle loro «assolutezze» del vero, del bello, del buono) di pretendere, proprio insieme negando che si possa affermarne l'esistenza, di far supporre una mente assoluta, una mente cioè che possegga l'assolutezza di valutazione o l'assolutezza di conoscenza che manca alle menti *esistenti;* e di salvare l'assolutezza di valutazione o di conoscenza depositandola in tale mente presunta, in tale mente che si riconosce non potersi *dire esistente,* ma di cui si vuol ugualmente legittimare la *supposizione* chiamando questa euristica o logica; in tale mente, la quale non è dunque se non un povero espediente per tener in piedi l'assolutezza che si vuol ad ogni costo salvare e per salvare la quale si escogita la supposizione della mente che la possegga, anzichè solo dall'aver prima dimostrato l'esistenza di questa

(1) *Kr. d. Urteilskraft,* Einl., V.; e vedi oltre.

dedurre l'esistenza dell'assolutezza: dal *preconcetto* dell'assolutezza, cioè, si passa a legittimare la supposizione della mente per cui essa esista, anzichè dalla previa dimostrazione dell'esistenza di una tal mente dedurre che dunque c'è una conoscenza e una valutazione assoluta. Così, per quanto riguarda l'argomento in discorso, si fa sparire il caso semplicemente comandando di *supporre* una mente per la quale il caso non ci sia.

*Schopenhauer.* - Le « forze » naturali (gravitazione, elettricità, ecc.) sono le immediate manifestazioni di quell'essere in sè o noumenico di tutto l'universo, che è la « Volontà » (ossia sono le « idee platoniche »). Esse non sono dunque « cause », perchè sono esse stesse alcunchè di noumenico, che è fuori dallo spazio, dal tempo, dalla causalità (dal « principio di ragion sufficiente ») e solo invece le manifestazioni di esse forze nello spazio e nel tempo procedono per causa ed effetto: non, p. es., la gravitazione è *causa* che la pietra cada, ma *causa* di ciò è la vicinanza della terra, ed è solo la manifestazione o incarnazione nel fenomeno « terra » della forza di gravitazione (in sè *qualitas occulta*) che è *causa* della caduta. Ogni singolo cangiamento ha per causa soltanto un altro singolo cangiamento, non già la « forza », che instancabile e inesauribile, incausata, *grundlos*, fuori della catena causa-effetto, non fa se non manifestare sè medesima nei cangiamenti stessi, ed è quella che dà l'efficienza ad una « causa » tutte le innumerevoli volte che questa si presenta (1). Quindi ha ragione Male-

(1) *W. a. W. u. V.*, I, par. 26 (*Säm. Werke*, ed. cit., vol. I, pag. 155) e *Philosophische Vorlesungen*, ib. vol. X, pag. 107 e seg.

branche di dire che le cause sono soltanto occasionali, sono cioè l'occasione data al manifestarsi delle forze fondamentali della natura (1) (e perciò le «forze» equivarrebbero per Schopenhauer alle cause efficienti). Ora, noi conosciamo non la cosa in sè, ma il come questa apparisce nelle forme della rappresentazione, spazio, tempo e causa, le quali non appartengono ad essa, ma al soggetto conoscente. Conosciamo dunque con perfetta ed esauriente chiarezza sole le forme in cui essa appare, cioè le forme della conoscenza, perciò la matematica e la pura scienza *a priori* della natura su quelle basate (vale a dire; le leggi generali). Ma il contenuto che queste ricevono, il fenomento che riempie quelle forme, contiene qualcosa di non spiegabile mediante alcunchè d'altro, cioè di incausato, *grundloses*. La legge di causa può addurci tutte le condizioni sotto cui un fenomeno si produrrà nello spazio e nel tempo, ma con ciò non ci dice perchè un dato fenomeno si mostri appunto qui ed ora. Rimane dunque alcunchè che non può essere spiegato e che è presupposto da ogni spiegazione, cioè appunto le forze della natura, il determinato modo d'agire delle cose, la qualità del fenomeno, l'incausato, «das Grundlose», non sottoposto nel suo in sè alle forme dello spazio, del tempo, della causa, e che nell'entrarvi ora vi entra secondo una legge, la quale però determina non *ciò* che si produce, ma solo il *come,* non il *che cosa* della manifestazione, solo la forma, non il contenuto. Le scienze stabi-

---

(1) *Säm. Werke*, vol. I, pag. 163 e vol. X, pag. 122.

liscono le leggi secondo cui le forze (calore, elettricità, ecc.), operano, ma le forze rimangono *qualitates occultae*. La cosa in sè, soltanto al modo di apparire della quale, ma non ad essa nel suo in sè, la forma causa si applica, rimane nella sua essenza non spiegabile etiologicamente. Perciò quanto più sicura è una conoscenza, tanto più è di pura forma e tanto meno quindi contenuto obbiettivo possiede; quanto più in una conoscenza c'è di casuale, quanto più ci si presenta come empirica, tanto più essa contiene di obbiettivo e di reale, ma anche tanto più di inspiegabile ossia di indeducibile da alcunchè d'altro (1). — Questa concezione schopenhauriana è certo più solida e consistente di quella di Kant, e sfugge all'accusa di equivocità che colpisce questa. Ma non sta al riparo da altre obbiezioni. Anzitutto essa fa del caso il capriccio della «Volontà», essenza ed origine dell'universo fenomenico, fondandolo quindi su di un'ipotesi esorbitantemente metafisica. Poi non presenta una perfetta coordinazione dei suoi momenti. Perchè da un lato, per essa, inspiegabili, incausate, cioè casuali, sono le stesse forze fondamentali della natura; e causate, spiegabili, non casuali le loro manifestazioni spaziali e temporali. Dall'altro lato, proprio queste, cioè il contenuto empirico delle forme, è non deducibile, ossia casuale. Pure tale contenuto, poichè è manifestazione delle forze nell'ambito del dominio del principio di ragion sufficiente,

(1) *W. a. W. u. V.*, vol. I, par. 24 (*Werke*, ed. cit., vol. I, pagina 143 e s.).

dovrebbe appunto essere interamente deducibile, non casuale. Siamo, dunque, con Schopenhauer, in presenza d'una doppia inspiegabilità o casualità: quella delle forze fondamentali e quella degli eventi singoli; non si sa *che cosa* le forze in essenza siano, e non si sa *perchè* questi determinati singoli eventi reali invece di altri abbiano luogo; solo si conosce il modo generale di operare di esse forze, il modo in cui operano *quando* la causa occasionale dà loro occasione di operare; mentre per qual ragione questa causa occasionale entri in giuoco invece di astenersene o viceversa, non si spiega, non si conosce, è caso (non caso, bensì leggi sono quelle del calore e della combustione; ma che una scintilla caduta da una sigaretta dia ad esse, provocando un incendio, l'occasione di manifestarsi, ciò è caso). Ora questi due elementi di caso, la natura delle forze e l'azione delle cause occasionali che produce il contenuto empirico del loro operare o manifestarsi, non sono coordinati in Schopenhauer. Dal punto di partenza dell'inconoscibilità dell'essenza delle forze, non deriva la casualità delle cause occasionali, degli eventi singoli, che chiamano a manifestarsi quelle forze. Le due casualità stanno in Schopenhauer l'una accanto all'altra, senza connessione.

*Ardigò.* - Si coglie il succo della sua filosofia dicendo che essa è la diretta antitesi di Kant; e precisamente la negazione della legittimità del kantiano *come se,* tanto del giudizio «riflettente» quanto delle « idee » della ragione. Anzitutto precisamente dell'« idea » cosmologica. Sebbene come tale non

possiamo *conoscerlo*, pure possiamo, secondo Kant, pensare *come se* l'universo sia un tutto in sè conchiuso, un cosmo che consista d'una situazione determinatamente ordinata. Proprio la legittimità di questo *come se* è ciò che la filosofia d'Ardigò nega, ed appunto su tale negazione si fonda per essa il caso. Perchè, cioè, essa dice, non ci fosse caso, bisognerebbe che ci fosse un principio assegnabile, o precisabile e determinabile delle cose, cioè una situazione unica determinata, che si fosse poi svolta secondo le potenzialità o gli effetti necessari dei fatti precisati in essa contenuti (un «cosmo»). Ma tale principio assegnabile non esistette mai. Poichè in ogni suo istante l'universo fu ed è costituito, non già di un complesso precisabile di fatti, ma di infiniti fatti o punti in corso diversissimo di sviluppo, quasi di infiniti differenti universi in stadi i più svariati di processo, da ognuno dei quali su ognuno degli altri si esercitano ad ogni momento infinite azioni causali. E siccome infiniti sono quelli ed infinite queste, così la determinazione della situazione totale è impossibile *in sè*, è in ogni momento *impossibile in sè precisarla*: meglio, *una situazione totale* dell'universo *non c'è*, non esiste una *totalità* (cioè coordinata, sistemata sul medesimo piano) dell'universo; questo è infiniti universi eterogenei, scoordinati tra di loro, privi di comune misura, non riducibili a un comune indice concettuale o percettuale, come esseri di sistemi solari diversi e quindi di natura radicalmente diversa, come spazi a dimensioni diverse: perciò un consimile universo non può venir rispecchiato o cono-

sciuto da nessuna mente, nemmeno da quella di un Dio. Ossia (come si potrebbe legittimamente rendere questo pensiero d'Ardigò) l'universo è sempre e ad ogni suo momento non « cosmo », ma caos. Quindi il corso che l'universo od ogni singolo fatto di esso ad ogni momento sarà per prendere è indeterminabile *assolutamente* ed *in sè,* cioè non solo rispetto alla nostra conoscenza, ma anche rispetto alla coscienza di sè che come totalità l'universo possedesse, e che non può possedere appunto perchè non è una totalità in sè conchiusa e coordinata, ma un caos, appunto perchè dire anche ipoteticamente che esso può possedere una coscienza di sè come totalità è lo stesso come affermare che esso è tale totalità, un «cosmo», *una situazione determinata* e coordinata su di un medesimo piano, che una coscienza onnisciente, se esistesse, potrebbe additare e dire: eccola, è questa. Invece, ciò appunto non è possibile, nemmeno ipoteticamente, pensare, appunto perchè una situazione totale determinata non esiste. Ad ogni istante nell'enorme caos dell'universo sotto l'operare delle infinite azioni causali che si incrociano in tutti i sensi, in ciascun punto si abbozza un piano di svolgimento, si accenna una direzione di sviluppo; ma in un momento successivo, sempre per opera delle infinite azioni casuali incrociantisi, quel piano e quella direzione deviano, e si abbozza un piano e una direzione diversa, che ancora, sotto l'urto delle infinite azioni causali che si susseguono, devia per dar posto a una terza direzione, e così di continuo. Ad ogni istante si forma un equilibrio nuovo, che

è sempre equilibrio, ma sempre trovato e scaturito al momento per l'azione delle infinite forze al momento operanti, e non mai predisposto. La linea di percorso seguita dai fatti dell'universo è un ordine, ma uno degli infiniti ordini che *erano* possibili. Quindi ogni fatto si concatena con rigorosa necessità alla sua causa; ma non già che esso sia *quello* che *doveva* concatenarvisi: invece il fatto causa poteva concatenarsi a quello come a infiniti altri fatti che il moto ad ogni momento *assolutamente* imprecisabile ossia caotico dell'universo gli avesse gettato dinanzi; e ciascuno di tali fatti diversi ne sarebbe stato allora ugualmente il necessario effetto. Perciò l'universo, come è un ordine di caos, così è insieme rigidamente causato e interamento a caso; e la causalità, che pure sovranamente domina in esso è una *causalità casuale* (1). — Tale la grandiosa visione dell'universo, per davvero trascendente del tutto ogni antropomorfismo e ogni nostra antropomorfica categoria, che si solleva davanti allo sguardo d'Ardigò. Sforzo poderoso per innalzarsi a intravvedere l'universo nel suo scorrere enorme e mostruoso che esso effettua per suo conto, all'infuori di ogni diga del nostro piccoletto pensiero, in cui questo per renderselo comprensibile, cioè conforme a sè, si industria di pensarlo racchiuso. Concezione che è l'esatto rovesciamento di quella di Kant. Questi diceva: per sfuggire a dover ammettere il caso, poichè una tale ammissione

---

(1) *La Formazione naturale nel fatto del Sistema solare* e Appendice (cfr. anche RENSI, *Interiora Rerum*, Milano, Unitas, 1924. pag. 211 e segg.).

ci lascia insoddisfatti, dobbiamo considerar le cose *come se* vi fosse una mente per cui ciò che per noi è caso sia razionalmente e necessariamente deducibile. Ardigò viene in sostanza a dire: appunto perchè questo *come se* è assurdo, appunto perchè non è *possibile* pensare una mente che vegga i singoli eventi nella loro concatenazione con le leggi universali, che possa dedurli da queste, e quindi prevederli in tutte le loro particolarità, prevedere ogni più piccola particolarità del mondo; appunto perchè non è *possibile* pensare una tale mente, e non lo è pel fatto che se anche esistesse essa non potrebbe conoscere la situazione determinata dell'universo che non c'è, il che, ancora, vuol dire precisamente che non c'è una mente o un piano da cui una situazione determinata dell'universo scaturisca; appunto, insomma, perchè non c'è una mente divina; perciò nell'universo, pur tutto essendo causato, tutto è altresì a caso.

Si noti come questa teoria d'Ardigò renda previamente ragione all'esigenza, fatta valere da Bergson, dell'« imprevisto », pur senza bisogno della bergsoniana tendenza filosofica « vagabonda », come l'Ardigò la chiama. « S'il n'y a rien d'imprévu, point d'invention ni de création dans l'univers, le temps devient encore inutile » (1), e anche la nostra azione, se è veramente nostra, « n'aurait pu être prévue » (2). Perciò Bergson combatte, non solo il meccanismo, ma anche il finalismo, perchè nel piano che questo presuppone sarebbe già con-

(1) *L'évolution créatrice*, IX ed., p. 42.
(2) *Ib.*, p. 51.

tenuto tutto l'avvenire, mentre « si l'évolution est une création sans cesse renouvelée, elle crée à fur et à mesure » (1). Senonchè la cancellazione del finalismo è in Bergson apparente e illusoria, rimanendo nella sua dottrina, fondamentalissimo, sempre un piano finalistico: quello dell'espansione di continuo maggiore della vita; tale fatto — l'« élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivant de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union » (2) — è ciò che era precontenuto nell'inizio, ciò che da questo doveva *necessariamente* svolgersi, ciò che dovrà fatalmente avvenire, ciò che si può prevedere. Solo in Ardigò, con la sua ben più risoluta e coerente eliminazione d'ogni finalismo, ciò che Bergson voleva, l'imprevidibilità assoluta, la formazione dell'universo « à fur et à mesure », si realizza davvero. E con ben maggiore ampiezza mentale, sebbene con forma meno brillante, Ardigò, mentre da un lato sa estendere a tutta la natura quella imprevidibilità di andamento che il Bergson non può sostenere se non della vita, riesce a far ciò senza ricorrere, come Bergson, a formule e a concezioni « evanescenti », imprecise, oscillanti, ma mantenendosi sul solido e sicuro terreno del naturalismo e del meccanicismo, anzi mostrando come proprio da questo soltanto il procedere imprevidibile ossia fortuito di tutta la natura scaturisca.

---

(1) *Ib.*, p. 112.
(2) *Ib.*, p. 95.

Visto dall'alto di questa ciclopica concezione ardigoiana il significato di Kant si fa più modesto di quel che i tedeschi e i loro portacoda intellettuali, cioè gli idealisti degli altri paesi e specialmente italiani, vogliono che sia. Essi pretendono che il suo significato sia mondiale ed eterno. In realtà egli ha un grande significato solo pel pensiero tedesco del suo tempo, poichè in questo, che era ancora del tutto impastoiato nel dogmatismo, razionalismo, teismo leibuiziano-wolfiano, egli introduceva, nella forma oscillante, surrettizia, ambigua e conciliante, che l'ambiente intellettuale germanico gli consentiva, l'empirismo, l'affermazione che il nostro pensiero non può conoscere nulla di trascendente, la critica delle prove dell'esistenza di Dio. Ma già pel mondo del suo tempo, fuori dell'orto concluso tedesco, in cui il lockismo correva, Kant ha minore significato. Per quanto riguarda la questione in esame, l'equivoco *come se* di Kant, tanto del giudizio «riflettente» della *Critica del Giudizio,* quanto delle idee della ragione della *Critica della Ragion pura,* non è che l'incerto ed ambiguo punto di transizione tra l'esplicita affermazione, che oramai si manifestava insostenibile, dell'esistenza di Dio, e la eliminazione esplicita di questa, quale, con la sua recisa reiezione d'ogni patologia teistica, col suo sano, diritto, virile, intrepido ateismo, effettua Ardigò. Poichè, come nota il Renouvier (1), l'ateismo logico, conseguente, completo, consiste unicamente nella negazione della

(1) *Traité de Psychologie rationelle* (Parigi, Colin, 1912, vol. II, pag. 262).

finalità; ciò appunto, che, in modo più profondo, risoluto, radicale d'ogni altro pensatore, e in antitesi all'anguillescamente finalistico *come se* kantiano, Ardigò seppe operare. Sebbene adunque la debolezza dello spirito umano (che non possiede a lungo l'intrepidità di contemplare con occhi sicuri un universo casuale e afinalistico, che ha bisogno di sognare in esso e per mezzo di esso sicuramente realizzabili i suoi fini accarezzati, e di sognare perciò un Dio o un piano o un eterno necessario progresso che a ciò conduca) torni ora di nuovo a piegare le menti alle lusinghe di essa patologia teistica, Ardigò rappresenta, anche su questo terreno, il punto d'arrivo del pensiero fermo, severo, vigoroso e coraggioso.

**Destini**

Press'a poco nell'istesso momento in cui nel «largo mondo» Darwin annunciava la teoria della discendenza e Spencer cominciava a tracciare la sua filosofia sintetica, l'Italia giaceva con sugli occhi la benda del medioevalismo filosofico rosminiano. Non vedeva ciò che succedeva al di fuori, si crogiuolava in questo: cieca per ciò che si maturava, nel campo del pensiero oltre i suoi confini, prendeva il medioevalismo rosminiano, come il più alto punto d'arrivo della speculazione moderna. Tre secoli almeno di arretramento. Ci vollero circa vent'anni, perchè la benda cadesse e il soffio delle nuove indagini scientifiche e filosofiche penetrasse di qua delle Alpi.

La reazione filosofica promossa dal Croce e dal

Gentile — reazione, chè il cammino progressivo del pensiero nella spiegazione del mondo va dalla spiegazione mitologica a quella dogmatico-metafisica (« Natura », « Forza », ecc.), e da questa all'empirica; e quella filosofia ci ricondusse a ritroso dalla spiegazione empirica alla mitologica, anzi feticista, null'altro essa costituendo che un raffinamento della mentalità selvaggia e feticista che « introgetta » l'anima o lo « spirito » nel tronco di albero, nella pietra, nelle cose materiali in genere — la reazione filosofica crocio-gentiliana ha rimesso una nuova volta la benda sugli occhi del pubblico italiano, quella benda che, come l'altra di cui parla Diderot nell'*Allée des Epines*, coloro che la portano stringono sempre di più, convinti come sono che essa permetta invece di veder meglio. Come al tempo del medioevalismo filosofico rosminiano, così si è ora persuasi che questo nuovo filosofico donferrantesco medioevalismo rappresenti sul serio il punto più alto della speculazione contemporanea.

Naturalmente, anche ciò passerà. Intorno alla metà del secolo XVIII il wolfismo s'era reso in Germania assoluto dominatore non solo del pensiero filosofico e dell'insegnamento universitario, ma dell'arte e della letteratura, della predicazione religiosa, della teologia, della medicina, della giurisprudenza, del modo di comportarsi in società e di quello di redigere i libri per bambini. E scomparve in breve senza lasciar traccia. Nel primo quarto del secolo XIX, il cousinianesimo (che col crociogentilismo ha ora, fra gli altri moltissimi, anche questo punto di contatto, che i *leaders* di tutte que-

ste filosofie tennero il ministero dell'Istruzione pubblica e poterono imporre il loro sistema pressochè *manu militari*) aveva acquistato in Francia un consimile predominio. Esso pure si dissipò in una quasi completa insignificanza. Non v'è dubbio che, del pari, questa specie di pesante scolasticismo in ritardo, personalizzatore di parole e d'astrazioni, che è la filosofia di Croce e Gentile, cadrà tanto più completamente, quanto più esso riuscì, con metodi traversi, a tenersi in auge. Chi ha l'antenna per presentire un po' prima che si manifestino esplicitamente, movimenti sociali, politici o culturali, avverte bene che è prossimo il momento in cui nel pensiero filosofico, Locke e Hume (nonostante che Croce e Gentile abbiano avuto lo smaccato coraggio e la scandalosa parzialità di escludere dai « classici della filosofia moderna » il più grande continuatore di quelli, il Mill e la sua *Logica*, a tradurre in tedesco il quale invece riputò valesse la pena di dedicarsi un uomo come Th. Gomperz), Locke e Hume stanno per acquistare, anche in Germania, il predominio su Kant e sui kantiani (1).

Ma quando, come già della rosminiana, si solleverà la benda dell'altra attuale reazione e si potrà così vedere direttamente (e non attraverso le mu-

---

(1) E' vero che un uomo di Stato disse recentemente (e proprio nell'atto che proclamava a suo maestro il Pareto, cioè un rigidissimo empirista, satireggiatore degli idealisti oggi al potere con quell'uomo di Stato, v. *Sociologia*, par. 1686 e n. 1, 3 e 4), che essere positivista vuol dire essere in arretrato di cinquant'anni e « ignorare il rinnovamento spirituale delle nuove generazioni » (e, ancor più di recente, che quando il positivismo « trionfava dalle cattedre e dai giornali, nei partiti e nelle coscienze, esso « intorbidava l'anima italiana »). Ma si tratta del solito orecchiantismo in materia di pensiero proprio degli uomini politici, i quali s'accorgono d'una corrente di

tilazioni, le stroncature, le «confutazioni» degli affiliati alla setta) in che guisa in questi ultimi anni è andato atteggiandosi e quali risultati attingendo il pensiero filosofico nel «largo mondo» e fuori della stia crocio-gentiliana, si scorgerà come di grande parte di ciò cui giunse il positivismo nella sua più recente acuta e profonda rielaborazione, con cui esso, momentaneamente soffocato, torna a giganteggiare sull'idealismo e a dissiparne i fantasmi filosofici — si scorgerà, dico, come di gran parte di ciò, di gran parte di quanto è venuto a maturanza nella filosofia, che eccitata dall'impulso di Mach e Avenarius, trova la sua sistemazione in Cornelius, in Schuppe, in H. Gomperz, in Petzoldt, fosse già in germe nell'opera di Roberto Ardigò.

*L'Azione,* 16 settembre 1920.

## IV.

## Positivismo

Quella «ineffabile potenza dei *fefautti*» di cui racconta qualcosa il Gozzi nella prefazione all'*Osservatore,* ha fatto cadere l'Ardigò nella dimenticanza, anzi nell'alto dispregio universale. Né c'é

---

idee (nel caso in discorso l'idealismo) e la fanno propria e credono nella sua attualità definitivamente vittoriosa, proprio quand'essa è giunta al suo stadio di maturità putrefatta. Qualche lontano sospetto che la cosa non stia del tutto, com'egli disse, avrebbero potuto dare a quell'uomo di Stato almeno le seguenti righe dell'ultima edizione del IV volume dell'Uederweg (p. 374): «Der kritische Realismus ist, nachdem er eine Zeitlang durch die Marburger und die Badische Schule (il *pendant* tedesco delle nostre scuole crociana e gentiliana) in den Hintergrund drängt war, jetzt in erneutem lebhaften Hervotreten begriffen».

da avere alcuna speranza che il bel libro recente del Marchesini, *Roberto Ardigò, l'uomo e l'umanista* (1), nel quale i tratti fondamentali della dottrina ardigoiana sono presentati in sintesi chiara, completa ed immensamente utile per chi voglia avere in breve un'informazione esauriente di quella dottrina, giovi a mutare la situazione. Per il momento, contro l'Ardigò e a favore di un pensiero opposto al suo, la moda, e il fanatico *engouement* che essa suscita, hanno ineluttabilmente deciso.

E' una ragione di più, perchè i pochissimi che posseggono la forza e il buon gusto di non assoggettare alla moda la loro mente, tornino a rivolgersi all'Ardigò, con l'ammirazione reverente dovuta a un grandissimo pensatore, incomparabilmente più grande per potenza di pensiero di tutti coloro che, issando la bandiera d'una diversa filosofia, sono venuti in seguito furoreggiando tra di noi; e ben più veramente *italiano* di essi, per il possesso delle doti mentali spiccatamente italiane: rifiuto d'ogni grandiosa, romantica e arbitraria costruzione soprasensibile; oculatezza di senso critico; risoluto proposito di mettere l'osservazione ed i fatti a fondamento della speculazione; sapienza nel ricavare in modo indipendente le conclusioni dalla propria riflessione e dai fatti, non da ciò che Galileo chiamava il «mondo di carta», come (specialmente se si tratta di carta straniera) si usa fare da coloro che riuscirono a cacciar di nido la filosofia ardigoiana.

---

(1) Le Monnier.

* * *

Lo sforzo di spiegare la realtà analizzandola nei suoi elementi ultimi e di ravvisare tali elementi nelle sensazioni, in punti o monadi sensazionali, che, raggruppandosi e coordinandosi tra di loro, formano tanto il (cosiddetto) *io* quanto il (cosiddetto) *non-io*, l'uno e l'altro non separati, non opposti, ma costituenti anzi in sostanza un'unica cosa, un'unica realtà, cioè sempre gli stessi elementi o atomi psichici solo prospettati in maniera o direzione diversa — questo sforzo, che forma il punto centrale della dottrina d'Ardigò, lo colloca sulla linea di un pensiero potente e insieme ineliminabile dalla filosofia e imperituro. E' il pensiero rappresentato nell'antichità da Protagora, nell'epoca moderna da Locke, Berkeley, Hume, Mill, nell'età contemporanea da Mach, Avenarius, James.

E resterà attestazione della rabbiosa settarietà idealistica l'avere disconosciuto, pur di riuscire nel proposito di demolire l'ardigoismo, che questo italiano non solo rappresentava un momento filosofico imperituro, ma aveva dato di esso una formulazione e una costruzione assai più robusta di quella datavi da stranieri venuti dopo di lui, come il Mach e lo stesso James (il quale, quantunque in forma più brillante, dice nei *Saggi d'empirismo radicale* la *stessa cosa* di Ardigò); mentre pure a questi stranieri non si rifiutava da parte degli idealisti quella considerazione che all'Ardigò veniva assolutamente negata.

* * *

La differenza essenziale tra Ardigò e gli idealisti che lo soppiantarono sta in ciò che per questi l'*io* e le sue forme essenziali esistono *a priori* e costituiscono il punto di partenza della speculazione, per l'Ardigò, invece, l'*io* e le sue forme sono una produzione successiva e secondaria dei punti o atomi sensazionali, i quali soltanto, non quell'*io* e le sue forme, posseggono una fondamentale realtà.

Poichè dal medioevo in poi tutto lo sforzo del pensiero fu di liberarsi dalle idee generali, dagli «universali», che, nella concezione aristotelico-scolastica, si ponevano innanzi ai fatti, con la pretesa di dedurre o spiegare questi per mezzo di quelli; e poichè le forme dello spirito degli idealisti odierni non sono che l'ultimo travestimento degli «universali» del medioevo; così (quantunque la involuzione medioevale arrecata alla mentalità italiana dall'idealismo non consenta ai più di vederlo) è l'Ardigò che si trova veramente nello «spirito della filosofia moderna».

Ma si credette da parte del più acre nemico dell'Ardigò, il Gentile (1) di dare all'ardigoismo il colpo di grazia (scusandosi, anzi, se era del tutto mortale) col dire: o la sensazione è cosciente e allora include già l'*io*, o non lo è e allora per quanto si associ e si combini non può dar origine all'*io*.

Obbiezione stupefacente, specie nella sua sicurezza! Se il critico avesse avvertito che la dottrina dell'Ardigò è la dottrina tradizionale di un punto di

(1) *Critica*, vol. VII, p. 419.

veduta sempre presente nella storia della filosofia, si sarebbe arrestato un momento a considerare se, veramente le quattro righe di quell'obbiezione possano liquidare (come avverrebbe, se colpissero Ardigò) Hume e James, Mill e Mach. E se, trattenuto da questa riflessione, avesse ripreso in mano, accanto ai libri di Ardigò, almeno quelli di Hume e James, si sarebbe avveduto della differenza chiaramente risultante da tutti questi pensatori, tra, per dir così, il piccolo *io* contenuto dalla sensazione e il grande *io* degli idealisti che conterrebbe o da cui scaturirebbero sensazioni e pensieri. La sensazione è il puntuale autoavvertimento in cui l'*io* non c'è che come avverbio di luogo (*qui* c'è un dolore, un piacere, un odore; è il punto o stato puntuale dolore piacere, odore, che si avverte da sè). Ha quindi perfettamente ragione Ardigò di dire che la coscienza della sensazione non implica la coscienza del me (1), giacchè l'*io* della sensazione non è che la *stessa sensazione,* non potendo questa non essere autoavvertimento. Un conto è perciò l'autoavvertimento della sensazione, in cui l'*io* non è che un avverbio di luogo e di tempo, e un conto il momentoso *io* o pensiero, o spirito, o mente, degli idealisti, che ha in sè *a priori* le categorie, e che con queste, non già nasce dalle sensazioni, ma a rigore fa essere le sensazioni.

Non c'è dunque nessun circolo vizioso nell'asserire che dal *qui* ed *ora* autoavvertentesi della sensazione, mediante associazione e combinazione, vien

---

(1) *Op.*, vol. V, p. 440.

formandosi a poco a poco l'*io* e le sue forme. E il far nascere questo e queste dal puntuale autoavvertimento della sensazione, contro la tesi dell'apriorismo e della indeducibilità dell'uno dalle altre, differenzia perfettamente e legittimamente il positivismo dall'idealismo (1).

Insomma, dal fatto che ogni stato di coscienza è accompagnato dal pensiero «questo stato appartiene al mio *io* », ossia dall'« io penso » kantiano, si deve dedurre, come, se non lo stesso Kant, gli idealisti assoluti fanno, l'esistenza *a priori* dello stesso *io;* ovvero, appunto dal fatto che non cogliamo mai l'*io* senza una percezione, una rappresentazione, uno stato di coscienza, si deve dedurre, con Hume e James, che l'*io* non esiste ed esistono solo rappresentazioni autoavvertentesi dalla combinazione delle quali nasce l'apparenza di un *io* superiore ad esse, da cui esse emanino o che le possegga?

La seconda tesi, che è quella d'Ardigò, si sostiene almeno quanto la prima, e non implica affatto un circolo. E' come dire che dalle sensazioni, dalle percezioni sensibili, si sviluppano le categorie,

---

(1) Una lettura almeno di Mach avrebbe assai giovato a schiarire al Gentile le idee in materia. « Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente *bilden* das Ich. *Ich* empfinde Grün, will sagen, das Element Grün in einem-gewissen komplex von anderen Slementen (Empfindungen Erinnerung) vorkommt » (*Analyse der Empfindungen*, Jena, 1922, IX ed., p. 19). Che dire di fronte a questa concezione — negazione della realtà dell'*io* ed esistenza delle sensazioni il cui complesso soltanto esso è — così schiarita, della ignorante sfrontatezza di quei grossi papaveri della filosofia contemporanea che avventano decisive condanne mortali contro l'Ardigò, mostrando di ignorare completamente il fondamento teoretico-storico e lo sviluppo attuale della dottrina che in Ardigò condannano come risibilmente contraddittoria?

i concetti universali. Che sia un errore può sostenersi; ma non già che sia un circolo vizioso. E del resto, la obbiezione surriferita, è tanto più stupefacente, in quanto essa disconosce uno dei concetti più famigliari dell'idealismo.

Il senso, secondo Kant, «intuisce» (percepisce), non pensa. La sensazione ha «intuizione», non pensiero. Pure è autoavvertimento. Che cosa ha detto di diverso Ardigò asserendo che la coscienza propria alla sensazione non implica la coscienza del *me*? Che cosa ha detto di diverso da Hegel, il quale dichiara (1) che la sensazione (pure, certo, avvertimento di sè) «è la forma dell'agitarsi ottuso dello spirito nella sua individualità priva di coscienza ed intelletto»? Che cosa ha detto di diverso da Leibniz che pone a base del suo sistema le *pétites perceptions* o percezioni *incoscienti*? E che altro significa la tesi d'Ardigò (che l'obbiezione su riferita crede colpire a morte) se non quella deduzione del pensiero dalla sensazione, quella dimostrazione dell'originaria « Sinnlichkeit » del pensiero, che persino un kantiano come il Lange (2) ammetteva e sosteneva?

* * *

Io ho tempo fa affermato (3) che l'idealismo è la filosofia propria del bolscevismo. Poichè invece esso è diventato la filosofia del fascismo, i fatti mi han dato *apparentemente* torto.

(1) *Encicl.*, par. 400.
(2) *Gesch. d. Mater.*, IX ed., vol. II, p. 123.
(3) Precisamente in *Gerarchia*, del 25 febbraio 1922 (lo scritto figura ora in *Teoria e Pratica della reazione politica;* cfr. specialmente pag. 228 e seg.)

Ma solo *apparentemente*.

L'idealismo anzitutto, che è, a parole, la filosofia della libertà, riesce a confondere il liberalismo con l'autorità mediante il seguente ragionamento, fondato appunto sul sofisma dell'*io* universale, *a priori*. Se ognuno ragiona come si deve ragionare, dal suo stesso fondo cava la *verità*. Io ragiono come si deve ragionare e cavo dal mio fondo *questa* verità. Dunque, se tutti ragionano come si deve (poichè l'*io* o la ragione sono universali) caveranno l'*uguale* verità, cioè quella a cui approdo io. Se io dunque impongo ciò a cui come verità approdo, non impongo agli altri che *la loro stessa* verità, quella a cui arriverebbero da sè, cavando dal proprio fondo, qualora ragionino come si deve; la *loro verità*. quella a cui arriverebbero (debbono arrivare) spontaneamente, da sè. Dunque la mia imposizione è libertà. Gli altri, cioè, mediante tale imposizione, ricevono *la loro* verità.

Come si vede, è il suo fondamentale caposaldo dell'esistenza dell'*io* o ragione universale che *costringe* logicamente l'idealismo ad essere inquisitoriale (proprio per l'identica ragione per cui logicamente *non può non* esserlo il cattolicismo); e che lo costringe per di più a pervenire alla ripugnante aberrazione di affermare che appunto l'imposizione è libertà. Ma, non ostante tutto, resta che la smentita dei fatti alla mia affermazione di un tempo essere l'idealismo la filosofia del bolscevismo è apparente.

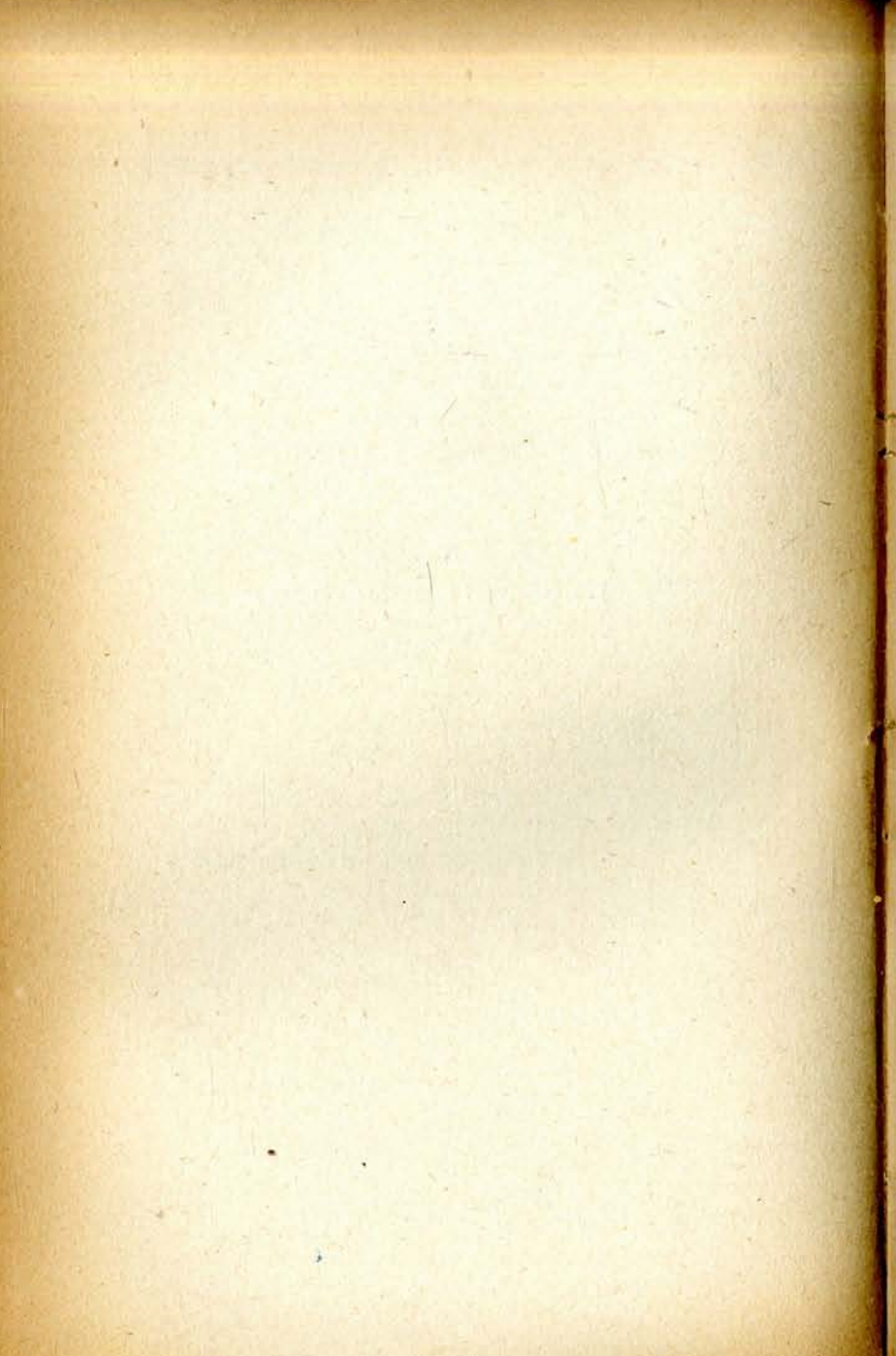
E' apparente, perchè essenza del bolscevismo (e ragione per cui lo si combatteva) è l'avventatezza

cervellotica nel mutamento della realtà, la credenza che la volontà dell'individuo plasmi a capriccio il mondo, il romanticismo, dunque, nel senso proprio e tecnico di *Sturm und Drang* (e insieme la distruzione dell'autorità dello Stato con la sostituzione ad esso di quella di un partito; la necessità di ricorrere alla sede di un partito, *ieri* la Camera del Lavoro, per ottener qualcosa dallo Stato); la massa tumultuante, schiamazzante, agitante armi e vessilli nelle piazze, e quella degli incompetenti, politici improvvisati e improvvisatori, che si appella alla prima e su di essa si appoggia, padrona della cosa pubblica, in luogo delle poche teste equilibrate, assennate, pensanti. — *Dunque,* l'idealismo, anche come filosofia del fascismo, è sempre la filosofia di quell'*animus* politico-sociale che si deve designare come « bolscevico ».

Indice che la coscienza del popolo abbia davvero superato ed eliminato ogni bolscevismo, ogni romanticismo, ogni *Sturm und Drang,* sarà il ritornar in onore del sobrio, cauto, assennato, circoscritto pensiero del positivismo.

*La Sera,* 18 giugno 1923.

## III.

# PLATONISMO E IDEALISMO

Non v'è nel pensiero filosofico alcun «processo». I «tipi» fondamentali di filosofia, ossia di intuizione del mondo, sono, perennemente, sempre gli stessi. Noi possiamo già, così, scorgere chiaramente quello che fu poi l'espediente sempre usato dall'idealismo per cercar di trionfare del relativismo, guardandolo messo in opera da Socrate e Platone contro i Sofisti.

Nei Sofisti, questi relativisti dell'antichità, la idea, in essi fondamentale, che non esiste una morale che sia tale per natura e quindi comune a tutti e costituente il fondo unico dello spirito in tutti, ossia che non esiste assolutezza e universalità della morale, tale idea si ramificava in due subordinate.

La morale non è tale in sè, suonava la proposizione sofistica fondamentale. Ciò vuol dire che la ragione non può ricavare da sè stessa, da sè in quanto pura, guardando solo in sè, per procedimento deduttivo puro e indipendente da ogni fatto esterno, principi morali che siano quindi propri delle ragioni di tutti, propri della ragione in sè, universalmente apodittici, come le proposizioni matematiche. Non v'è, insomma — significa quella proposizione — un bene morale che possa essere

determinato dalla ragione in sè, che sia quindi quello che possa dirsi esclusivamente conforme alla ragione, adeguato a questa, voluto da questa, quindi assoluto, conforme alla ragione di tutti, *alla ragione,* e perciò universale. Ma se non v'è, così, un bene morale che possa dirsi una cosa sola con la ragione, quello cioè che la ragione, proprio perchè ragione, fissi come morale, vuol dire che cose diverse od opposte possono ugualmente risultare morali alla ragione pura. E ciò significa che la ragione (la coscienza, l'*io*) non riesce a determinare la morale. Che cosa dunque riuscirà a determinarla? Non la ragione, la coscienza, l'*io;* ma alcunchè di altro da questi e fuori di questi: cioè il fatto esteriore.

Di qui la prima delle due idee subordinate in cui si ramificava quella fondamentale sofistica, e che ha alla sua volta due lati. Il primo è questo. Non c'è morale, se non, come i Sofisti si esprimevano, per opera di legge, sicchè per ogni popolo. o, com'essi dicevano, «città», morale è quel che le regole ch'esso si è posto stabiliscono sia tale e finchè esse ciò stabiliscono (1), giusto è ciò che conviene al governo costituito (2), l'etica si forma Τζκνη (3), cioè è creazione fittizia, prodotto di mutevoli e diverse circostanze esteriori. L'altro lato di questo primo aspetto della concezione sofistica è che chi detiene l'autorità, ὁ ἄρχων, è sempre nel giusto (4), e che, come si esprimono gli Atenesi nel

(1) *Teet* 172 A, 117 D.
(2) *Rep* I, C. XIII (388-389).
(3) *Leg* 89, E.
(4) *Rep* 340 e s.

così profondamente istruttivo dialogo coi Meli presso Tucidide, è legge naturale che chi è più forte comandi a sua posta, precisamente come gli Dei agiscono a loro arbitrario parere, δόξῃ (1); pensiero quest'ultimo che riecheggia quello di Eutifrone nel dialogo omonimo secondo cui non è già che le cose sante, perchè sono tali, piacciono agli Dei, ma, viceversa, è perchè piacciono agli Dei che sono sante (2).

Tale primo aspetto della concezione sofistica, nei suoi due lati, è lo stesso che si esprimerebbe in linguaggio moderno come segue. Poichè, da un lato, non esiste alcun fatto, oggetto, modulo extramentale, che stia, irriducibile e obbiettivo, lì da-

(1) *Tuc.*, V. 89-105. — Come risulta da quanto segue sopra, sarebbe però un errore interpretare la dottrina sofistica, almeno nella sua formulazione più seria, e quelle moderne che ne rinnovano il concetto fondamentale, nel senso che essa giustifichi i capricci sanguinari e le violenze tiranniche d'ogni Gessler da strapazzo. Piuttosto quella dottrina non è se non la teoria marxista allargata oltre i confini del puro materialismo economico. Essa dice che non esiste *il* diritto, *la* giustizia o *la* morale, bensì *più* sistemi contrastanti ed ugualmente valevoli di diritto, giustizia e morale, dei quali diventa *il* diritto, ecc., quello che è suffulto da maggior forza. Ma, in primo luogo, come tale forza non va pensata quella di un pugno di sgherani, bensì la forza ordinata a servizio di un sistema di idee, organicamente radicata nella forma dell'assetto sociale e da questo emanante (compresa, e soprattutto, quella che deriva dall'adesione a quel sistema di idee della grande maggioranza dei membri del gruppo sociale in questione. Si deve, in secondo luogo, trattare di un sistema di diritto, cioè di disposizioni consegnate in leggi e valevoli per tutti. L'asserire dunque che non esiste *il* diritto, ma *più* diritti tra i quali non la *ragione* può decidere, ma la forza maggiore, l'autorità *di fatto*, che ne suffraga uno, non è proposizione che possa togliere la qualifica di mostruoso non-diritto alla circostanza che, soprattutto da membri del governo, si disponga o si minacci di disporre della vita dei cittadini per azioni (come ad es. il proposito di conquistare pacificamente il potere) non vietati dal diritto esistente. Con qualunque teoria ed anche con quella sopra illustrata, ciò rimane violazione del diritto e mero sanguinoso arbitrio.

(2) E v. altre formulazioni del medesimo concetto ricordate nella mia *Filosofia dell'Autorità*, p. 238 e seg.

vanti a noi, quale costituente il bene morale, e su cui le nostre convinzioni circa questo possano controllarsi e rettificarsi, a quella guisa che i nostri orologi si controllano e si rettificano con un fatto ad essi esteriore, il moto degli astri; poichè, insomma, da un lato, secondo enunciava tale concetto Leopardi «non esiste il tipo del buono morale» (1); e poichè, d'altro lato le nostre coscienze pronunciano diversamente circa ciò che sia moralmente buono, sicchè, guardando in esse, noi possiamo tanto poco approdare a una assolutezza, universalità, certezza morale, quanto poco potremmo, guardando i nostri orologi,. nel discordare di essi, e se non ci fosse il fatto esterno ad essi del moto degli astri per controllarli, conoscere l'ora che è — così non resta che una soluzione. L'autorità esteriore alla coscienza del soggetto, sia, riguardo alla parte più elementare della condotta, l'autorità del fatto fisico, con la sanzione della malattia e della morte per chi ne viola le leggi, sia, circa la parte più complessa e superiore della condotta stessa, l'autorità del fatto sociale, formatosi indipendentemente dall'azione consapevole d'ogni *io* (e quindi, in fondo, fatto naturale anch'esso), l'autorità dell'ordinamento e delle istituzioni sociali, del costume, dell'opinione, del sentimento del gruppo etnico cui l'individuo appartiene, della *Sitte,* questa autorità, con le sue sanzioni della condanna, dell'isolamento, dell'insuccesso, è quella che in tal modo stabilisce

(1) *Pensieri* ecc., vol. I, p. 414. Donde egli traeva la ineluttabile conseguenza che «le diverse opinioni non si possono chiamare errori».

la morale. Stabilisce non già ciò che *è* la morale, poichè dal punto di vista della ragione per sè, della coscienza del soggetto, dell'*io,* cose opposte risultando del pari morali, ne deriva che la morale non *è,* non ha un'*essenza* sua propria, non c'è alcunchè che con razionale apoditticità possa essere designato come costituente la morale, e la stessa designazione che ne fa l'autorità del gruppo sociale, del sentimento morale della collettività, ecc., non possiede affatto questa apoditticità razionale, non ha per sè una verità *razionale* maggiore della coscienza di chi vegga le cose in senso opposto e contraddica quindi la valutazione che dà il sentimento del gruppo. Quell'autorità, adunque, stabilisce non già ciò che *è* la morale, chè questa non ha *essere,* per sè stante e in sè determinato, ma ciò che vale *come se* fosse la morale.

Qui si noti che questa è, se si guarda in fondo, la dottrina di Hegel. Hegel, come ho insistito nel dimostrare (1), è, specialmente rispetto a Fichte, positivista e realista. Lo è, anzitutto, riguardo alla realtà in generale. Il suo concetto del Logos, o Idea, o ragione impersonale, esistente fuori dalla coscienza e senza accompagnamento di questa, che *prima* si estrinseca come natura e solo *poi,* attraverso e per mezzo di questa, diventa coscienza, gli permette di restaurare, contro Fichte, la realtà, indipendente da noi, della natura, e di scrivere: « Il sole, la luna, i monti, i fiumi in generale sono gli

(1) *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore,* Milano, « Unitas », 1923, p. 111-128; prefazione a SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna*, Torino, Bocca, 1924.

oggetti naturali che ci circondano; essi hanno *per la coscienza l'autorità* non soltanto di *essere* in generale, ma anche d'avere una natura particolare, la quale si fa valere, conforme a sè » (1). Sicchè. in sostanza, col concetto del Logos originario Hegel non fa che inquadrare nella cornice idealista della filosofia del suo tempo, la proposizione: la natura, esistenza esterna dell'Idea incosciente, la natura (la quale, si noti bene, è la stessa realtà del Logos, giacchè questo non ha alcuna realtà fuori, prima, senza della natura che è dunque la *prima realtà*), la natura preesiste al pensiero e genera il pensiero. E questo realismo di Hegel si afferma esplicitamente anche nell'ambito dell'etica. All'« agisci secondo la tua coscienza » di Kant-Fichte, egli obbietta che questo è semplicemente lasciar la morale abbandonata all'arbitrio soggettivo e permettere così di giustificare anche l'immoralità (2); è un « vuoto principio » (3) a cui egli oppone, in sostanza, appunto il contenuto morale *dato* alla coscienza del soggetto dal di fuori di essa, dal fatto sociale esteriore (4), « la realtà etica », come, proprio coi termini usati dalla scuola sociologica del Durkheim e del Levy-Bruhl, egli stesso la chiama (5). Fatto sociale esterno, realtà etica, che ha, di fronte ai singoli, « il più alto diritto » (6), ossia si presenta anch'essa alla loro coscienza, al pari della realtà naturale, come autorità. In ciò (come pure

---

(1) *Filosofia del Diritto*, par 146.
(2) *Id.*, par. 135, 137.
(3) *Id.*, par. 148.
(4) *Id.*, par. 150.
(5) *Id.*, par. 153.
(6) *Id.*, par. 258.

nel relativismo che forma «ciò che è vivo» nell'hegeliano processo per antitesi) Hegel dice l'*identica cosa* dei Sofisti, dei relativisti come Simmel e Spengler, e anche dei positivisti come Vico, Cattaneo, Gabelli (1). Egli è quindi il pensatore della linea idealistica a cui, dopo tutto, un positivsta (come prova anche l'atteggiamento di Comte verso di lui) può sentirsi più vicino.

La seconda idea subordinata in cui si dirama quella fondamentale dei Sofisti della relatività della morale, è che non c'è una virtù unica, ma tante virtù particolari e relative alle diverse condizioni della vita, che «c'è per ciascuno una particolare virtù, in ogni genere d'azione e in ogni età» (2), sicchè quando si chiede che cosa sia la virtù non si può rispondere che designando le singole virtù particolari. Abbiamo, insomma, ognuno i nostri particolari doveri, e quindi non esiste principio d'azione universalizzabile. In questa idea traluce chiaramente, sebbene inizialmente, il concetto che si esprimerebbe in linguaggio moderno dicendo che, poichè ogni massima, precetto o principio di morale che si formuli, è un «genere», designa e vuole abbracciare una «classe» d'azioni, ma ogni azione si presenta con fattezze sue proprie e irrepetibili, in un contesto di vita intrecciato di circostanze assolutamente uniche e non generalizzabili, anzi, in quanto definita, determinata, schematizzata fuori di tale contesto ed intreccio ogni azione diventa una pura astrazione concettuale; poichè noi dobbiamo

---

(1) Cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, II ed., p. 135; *La Filosofia dell'Autorità*, p. 241.
(2) *Menone*, 71 E-72 A.

risolvere sempre casi morali specifici e concreti che il principio o precetto generale non coglie mai in tutte le condizioni che presentano, ai quali perciò esso non si può esattamente applicare, pei quali quindi non serve a nulla; poichè, insomma, come si esprime il Simmel «l'azione ravvisata come una pulsazione della vita immediata non si può adeguatamente incastonare in uno schema predeterminato»; poichè la vita non consiste ora in una bugia, poi in un atto di coraggio, indi in una dissolutezza, ma è uno scorrere continuo in cui «nessuna parte è rigidamente delimitata rispetto alle altre e ognuna manifesta il suo significato solo entro quel tutto e considerata nella visuale di questo»; poichè un atto, p. es., di valore e d'avarizia non è un pezzo di vita isolato, in cui si realizzi il concetto del valore e della avarizia, ma possiede la sua vera essenza solo nella «continua e continuamente cangiante corrente vitale», e quindi lo «atto di valore», p. es., ravvisato dalla scaturigine donde l'azione effettivamente si realizza, non è «atto di valore», ma «la presente realtà di questa vita totale, e perciò, quando si tratta di responsabilità morale, è solo giudicabile e valutabile alla luce di ciò che il dovere totale di questa vita in questo punto manifesta» (1); poichè «una molteplicità di pretese e restrizioni, di diritti e doveri caratterizza la nostra situazione quasi in ogni momento e la rende, come totalità, incomparabile con ogni altra» (2); così l'unica morale possibile sa-

(1) *Lebensanschauung*, p. 176, 202, 218-9.
(2) *Einl. in die Moralwis.*, II, 60.

rebbe quella che segnasse il precetto caso per caso e caso per caso valutasse l'azione: ossia la casuistica (1).

* * *

Tale relativismo dei Sofisti (che è precisamente quello a cui parzialmente con Nietzsche, Vaihinger e F. C. S. Schiller, completamente con Simmel, Spengler, Dilthey e anche James nella sua ultima fase, il nostro tempo ritorna) Socrate e Platone affrontarono — anzi, secondo la convenzionale rappresentazione della cosa che fanno tutte le storie della filosofia, lo «superarono» — mediante la cosiddetta filosofia del concetto.

Il procedimento di Socrate al riguardo si può

---

(1) Al concetto dei Sofisti e a quello di Simmel, che, sostanzialmente, si identificano è pure assolutamente *identico* (riprova che il pensiero italiano autoctono è sempre relativistico e positivista- scettico) quello che, usando le espressioni «esempi», «regole», «ricordi», invece che principii o verità universali, esprime a più riprese, circa la condotta della vita in generale, e specialmente politica il Guicciardini: «E' senza dubbio molto pericoloso il governare con gli esempli, se non concorrono, non solo in generale, ma in tutti i particolari le medesime ragioni» (*Storia d'Italia*, I, 14). «E' grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente, e, per così dire, per regola; perchè quasi tutte hanno distinzione ed eccezione per la varietà delle circumstanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura; e queste distinzioni e eccezioni non si truovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegni la discrezione». (*Ricordi politici e civili*, VI). «E' fallacissimo il giudicare per esempli: perchè se non sono simili in tutto e per tutto non servono» (*Ib.*, CXVII). «Questi *Ricordi* sono regole che si possono scrivere su libri; ma i casi particolari, che per aver diversa ragione s'hanno a governare altrimenti, si possono male scrivere altrove che nel libro della discrezione» (*Ib.*, CCLVII). «Questi *Ricordi* non s'hanno a osservare indistintamente; ma in qualche caso particulare che ha ragione diversa, non sono buoni; e quali siano questi casi non si può comprendere con regola alcuna, nè si truova libro che lo insegni, ma è necessario che questo lume ti dia prima la natura e poi la esperienza». (*Ib.*, CCCXLIII). «La distinzione di questi contrari non si può dare per regola: bisogna li distingua la prudenza e la discrezione di chi l'ha a fare» (*Ib*, CCCLXXII).

rendere complessivamente così. Voi dite — egli obbietta ai sofisti — che le cose sono come a ciascuno pare; voi dite che quando si chiede che sia alcunchè non si può se non indicarlo negli esempi singoli in cui si concreta; voi, perciò, quando vi si chiede che sia una certa cosa o una certa qualità, ritenete che sia sufficiente designazione indicarne alla rinfusa alcuni caratteri singoli e spesso superficiali e accessori. Orbene: se io, esaminando, ragionando, «dialogizzando» con voi, vi costringerò a riconoscere, o meglio vi condurrò a vedere che voi stessi riconoscete con me, come appartenenti essenzialmente alla cosa che si investiga, certi caratteri o note; se io vi condurrò a vedere che voi stessi riconoscete che questi caratteri o note sono presenti in tutti i singoli esempi concreti del fatto, dell'oggetto o della qualità, coi quali esempi soltanto, secondo voi, si può rispondere a chi domanda che cosa quell'oggetto o quella qualità siano; se vi farò vedere che voi stessi ammettete che la cosa non sta in questo o quello o quell'altro carattere accessorio che voi dite, ma sta invece in queste o quest'altre sue note veramente essenziali, allora non è più ammissibile affermare che la designazione dell'alcunchè che si cerca cosa sia non può esser fatta che indicandone i vari casi in cui esso si specifica, perchè abbiamo trovato oramai un complesso di caratteri comune a tutti i suoi singoli casi; e allora non è nemmeno più ammissibile dire che le cose siano come a ciascuno pare, perchè ecco che io vi ho condotto a vedere che voi stessi riconoscete *con me* certi caratteri fondamentali come

appartenenti alla cosa. Voi (ora), stretti o guidati dalla mia «dialettica», li riconoscete *con me*. Dunque la cosa non è già per voi come pare a voi, per me come pare a me; ma risulta, in questi suoi caratteri essenziali, per me e per voi (e così per tutte le altre menti) la stessa. Questo complesso di caratteri essenziali è il concetto della cosa. Il concetto della cosa — che è la cosa stessa nei suoi caratteri più sostanziali e profondi, la *vera cosa* — non è dunque relativo, non è diversamente apparente a ciascuno; ma è scorto ed appreso da tutti allo stesso modo, è comune a tutti, è universale.

Siffatta concezione (sia detto fra parentesi) è, essa sì, manifestamente «sofistica», nel significato usuale del vocabolo. Lo è, sia perchè, primo inizio del «realismo» nel senso medioevale, dà come essenza della cosa caratteri di somiglianza che la nostra mente tiene, soli, arbitrariamente presenti estraendo essi soli da un gruppo di cose che, se posseggono quei caratteri di somiglianza, ne posseggono anche molti altri di differenza, ed erige così a *vera cosa* una semplice astrazione e genericità e forse un *flatus vocis*. Lo è, perchè, come i Sofisti, e specialmente Gorgia (1), avevano già detto, e come, se i dialoghi che Platone fa tener loro non fossero naturalmente «addomesticati», avrebbero saputo benissimo rispondere a Socrate, nella stessa determinazione del concetto d'una cosa o qualità, le nostre menti, anzichè accordarsi, spesso più profondamente divergono. Tutta la storia della filosofia

(1) SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, VII, 77 e s.

confuta Socrate precisamente nel medesimo punto e senso in cui tutta la storia della filosofia confuta Kant. Questi, nella prefazione della *Critica della Ragion Pura* aveva detto: fino a me la metafisica è stata un semplice brancolamento, un campo di lotte senza fine; quindi (poichè il *sapere* si ha solo dove ci sia l'accordo delle menti, come nella logica che da Aristotele non ha fatto nè un passo avanti nè un passo indietro) la metafisica non è stata finora scienza; ma ora vengo io, e sulle basi che indico io, circa la metafisica si raggiungerà l'accordo ed essa diverrà veramente sapere, scienza, a cui più «nulla potrà essere aggiunto». Così aveva detto Kant. Cioè aveva detto, come Socrate: io vi indico le vere note essenziali, il concetto, della metafisica; voi non potete non essere d'accordo con me su di esso; quindi la metafisica non sarà più «ciò che a ciascuno pare» (un campo di lotte), ma tutti, nel suo concetto, la vedranno allo stesso modo, sarà, cioè, nel suo concetto, una cosa sola per tutti. Ma invece la metafisica continuò ad essere dopo Kant, anzi più di prima, un campo di lotte (quindi non *sapere*, non *scienza*, come, giustamente su ciò Kant aveva detto). Questo significa che precisamente nel determinare il concetto della cosa le menti continuano a divergere; che è impossibile appunto fissare i concetti di ciò che si cerca in modo che la questione sia definita una volta per sempre e le menti siano ormai per sempre d'accordo. Allo stesso modo, la storia della filosofia confuta Socrate. Essa, si può dire, è, nel suo insieme, proprio la continuazione dei dialoghi che egli teneva: cioè

lo scambio di idee dei vari pensatori intorno alla determinazione del vero concetto delle cose. Ma precisamente questo fatto che il «dialogo» (non addomesticato, questa volta) sia continuato, che cioè i pensatori abbiano continuato a dissentire sul come potesse determinarsi il concetto delle « cose » (e più particolarmente di quelle « cose » il cui concetto stava soprattutto a cuore a Socrate di determinare, e che egli presumeva di aver vittoriosamente determinato di fronte ai sofisti: virtù, giustizia, bontà, bellezza), questo fatto, dico, dimostra che è un'evidente banalità dire: le cose non sono quel che a ciascuno appare, perchè io vi condurrò a vedere che voi stessi, nel concetto, le scorgete come le scorgo io; giacchè appunto nel determinarne il concetto la divergenza continua ed è anzi più piena: anche il concetto, insomma, è quel che a ciascuno appare.

Nessun più falso luogo comune, adunque, di quello sempre ripetuto consistente nell'affermare che il relativismo sofistico fu «superato» dalla « filosofia del concetto » socratica. La quale, del resto, è tanto poco un «superamento» della posizione sofistica, che questa, pur dopo di essa, si ripresenta e nello scetticismo antico e nel nominalismo scolastico e nel nominalismo positivista e nel relativismo moderno.

Comunque, siffatta concezione, Socrate applica anche alla morale. Al pensiero sofistico che le virtù sono molte e diverse, per ciascun uomo, momento o condizione di vita, egli oppone che v'è però in tutti questi singoli casi od esempi di virtù un

carattere sostanziale, profondo, unico in tutti, che ne costituisce dunque il concetto o la vera essenza comune. Tale carattere è che tutte le virtù, per quanto siano svariate e pertinenti vuoi all'uomo vuoi alla donna, vuoi al guerriero, vuoi al magistrato, consistono sempre nel sapere che cosa sia da farsi, ossia nella vera conoscenza del bene (che per Socrate è l'utile o interesse bene inteso); conoscenza la quale, come Socrate opinava giustamente, è nel medesimo tempo volontà di fare ed azione, perchè in verità se una certa conoscenza, ossia un modo di vedere le cose, mi penetra veramente sin nel profondo, se in esso si esprime tutto il mio essere, se esso è, come direbbe Vico, non un semplice *vidcre* ma un *cernere* (1), una tale conoscenza è immediatamente anche volontà; è la conoscenza « intuitiva », così bene lumeggiata da Schopenhauer, quella che si manifesta non con ciò che diciamo e ragioniamo, ma con ciò che facciamo, col modo di scorgere il mondo che manifestiamo mediante il nostro comportarci ed agire, quella conoscenza che « nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist » (2); sicchè si può ben dire che, non già si fa il male e non si fa il bene, pur conoscendo quello come male e questo come bene, perchè si cede all''attrattiva del piacere, bensì mai si farebbe ciò che si fa se si conoscesse (d'una conoscenza che sgorghi dalle radici più profonde del nostro essere e impronti di sè tutto questo) che vi

---

(1) *De uno universi Juris principio*, ecc., par. 68.
(1) *W. a. W. u. V.*, specialmente vol. I, par. 66.

siano cose migliori da farsi di quelle che si fanno (1). La virtù in universale, o nel suo concetto, è dunque conoscenza del bene, la quale, quando è completa e costante, è saggezza. Questa è adunque ciò che è bene in senso assoluto: σοφίαν δε το μέγιστον αδόν (2). Il concetto universale di virtù, comune a tutti i singoli casi di questa, ciò in cui consiste la morale in sè, indipendentemente da spazio, da tempo, da condizioni, l'assoluto bene, è la conoscenza del bene, la saggezza. Tale la posizione socratica.

* * *

Qui si scorge chiarissimamente come quel formalismo che gli idealisti odierni credono sia una loro specialità, scoperta da Kant e che essi da questo, perfezionandola, avrebbero derivata; quel formalismo mediante cui essi restaurano l'universalità e l'assolutezza collocandola in una pura forma *a priori* svuotata d'ogni contenuto; come tale formalismo fosse già l'espediente completamente messo in opera da Socrate contro i Sofisti (3), e quello degli idealisti contemporanei non ne sia se non la letterale riproduzione. Per cercare di superare il relativismo sofistico e di giungere sopra la diversità delle morali e le varietà delle virtù, che essi additavano, all'assolutezza e all'universalità della morale, che fa Socrate? Elimina ogni

(1) *Prot.*, 335 A. Una fina pagina di Nietzsche (*Die Froöhliche Wissenschaft*, n. 330), dov'egli contro Spinoza, sostiene che conoscere è insieme *ridere, lugere* e *detestari*, può servire benissimo a illuminare modernamente questo concetto.

(2) SENOFONTE, *Memorabili*, L. IV. C. V. par. 6.

(3) Anche lo Zeller, sebbene di sfuggita e senza allargare i confini dell'indagine, riconosce in quella di Socrate una «Bestimmung blos formal» (*Die Phil. d. Griechen*, IV ed., I, p. 149).

contenuto o particolare concreto della morale stessa, tien presente solo la linea generica, senza spessore ed astratta, indifferente a tutti i contenuti e che tutti indifferentemente li abbraccia, quella cioè segnata dal dire che ogni per quanto diverso contenuto di morale è sempre conoscenza del bene o saggezza. Tien presente solo la forma, lo stampo, l'impronta generica (che tutti i contenuti o azioni particolari, se sono morali, hanno) d'essere manifestazione del sapere ciò che va fatto, ossia della conoscenza del bene, della saggezza. L'assoluto bene è la conoscenza del bene o la saggezza. Che differenza — ed anche per quanto riguarda sia la vuota genericità sia la manifesta tautologia del concetto — tra il dire ciò e il dire con Kant che l'assoluto bene è la buona volontà o il dire con Croce che la morale consiste nell'attività etica? — E quando Socrate, pur essendo approdato a questo formalismo e universalismo etico, enuncia anche un concetto che par relativistico della virtù, dicendo che «le cose sono buone e belle a ciò a cui vanno bene, cattive e brutte a ciò a cui vanno male» (1), si può ben dire che in questo si scorge già in lui l'inizio di quello sforzo di coordinare l'universalità e l'unità della forma con la molteplicità e la diversità del contenuto che è proprio di tutti gli idealisti, eziandio contemporanei. Che differenza, infatti, anche qui, tra il dire che il bene assoluto sta nel conoscere ciò che va fatto o ciò che è bene, nella saggezza, ma ogni

(1) SENOFONTE, *Memorabili*, L. III, C. VIII, par. 7.

cosa individuale è buona o cattiva secondo le circostanze; tra il dire cioè che l'assolutezza della morale risiede in questo fatto sempre identico del conoscere con verità ed esattezza, del conoscere la corrispondenza delle azioni col vero utile e delle cose col fine cui servono, al che si congiunge che a seconda delle circostanze cose diverse risulteranno buone e la stessa cosa talora buona talora no; e il dire con Kant che l'assolutezza della morale sta nel senso del dovere, nel senso che qualcosa va fatto, qualcosa tralasciato, senso presente in tutti i tempi, luoghi, circostanze, sempre il medesimo indipendentemente da diversità di tempo e di spazio, pur congiungendosi esso, nella diversità di momento, luogo e condizione, coi contenuti più opposti, in guerra con l'uccidere, in pace col salvare, ieri col far perire i bambini malsani oggi col curarli con maggior amore, talvolta col venir considerato l'individuo, tal altra la massa come il punto centrale dell'attività etica e sociale?

* * *

Per superare il relativismo sofistico, Socrate aveva trovato, o creduto di trovare, che tutte le menti umane, quando esaminano attentamente e sono guidate a ragionare rigorosamente da sè, cavando con discernimento e oculatezza dal lor proprio fondo, s'accordano nel riconoscere come la cosa che si tratta di sapere che sia, consiste, nella sua essenza, in un certo complesso di caratteri fondamentali e tipici, nel suo concetto. Poichè,

dibattendo insieme e condottevi al bisogno da ragioni cui esse medesime non possono sottrarsi, che esse medesime dunque riconoscono come ragioni, che sono dunque le loro *stesse ragioni* — le menti, tutte le menti, finiscono per accordarsi che la cosa è quel certo complesso di caratteri essenziali, cioè il suo concetto; così questo concetto della cosa si trova in tutte le menti, ed è *quell'uno* in tutte le menti. E come *quell'uno* è proprio di tutte le menti, della mente in universale, della ragione.

Prendere questo concetto o complesso di caratteri tipici formante l'essenza della cosa ed esistente per Socrate come *unico* in tutte le menti, ma in queste, e farne, sotto il nome di idee, tipi o schemi ideali eterni delle cose, esistenti non solo nelle menti umane, ma fuori di esse e fuori dello spazio e del tempo; tipi concettuali esistenti forse in una mente divina o meglio costituenti la mente o ragione divina o assoluta; schemi essenziali delle cose di ciascuno dei quali le singole cose di quaggiù appartenenti ad una data specie sono l'incarnazione terrena — questa è stata la impresa di Platone.

Il quale la effettua anche nel campo dell'etica. Per Socrate il carattere essenziale presente in tutte le azioni buone (quindi il concetto tipico di queste, il bene universale e assoluto) è la conoscenza di ciò che va fatto. Platone prende questa conoscenza del da farsi (saggezza) esistente per Socrate come *quell'unico fatto* in tutti gli uomini in quanto compiono azioni buone, e, estraendola per così dire dalle menti umane, la fa diventare

la conoscenza in sè del da farsi ossia del bene, la visione in sè del bene, l'eterna e immutabile Idea del Bene, in sè esistente fuori degli animi umani e delle cose mondane, della quale queste, se buone, sono in qualche misura le singole e imperfette incarnazioni, alla quale partecipando e solo perchè vi partecipano possono dirsi buone, e della quale altresì gli animi umani, in quanto anch'essi ne sono partecipi, in quanto sono virtuosi, moralmente buoni, e sempre più buoni, offrono la progressiva realizzazione (1).

Tale partecipazione degli animi umani alla Idea del Bene è, nel linguaggio di Platone, filosofia o sapienza. La quale non è più, come per Socrate, soltanto conoscenza degli effetti complessivi delle azioni nell'àmbito terreno, del beninteso interesse empirico: il che anzi ora vien scorto chiaramente come non altro che essere temperanti per licenziosità (2), ossia, secondo oggi si preferirebbe dire, non è altro che muoversi sempre nella sfera dell'attività utilitaria e non ancora in quella della attività etica. Invece comincia a delinearsi nel *Gorgia* un'altra concezione. Quella che, essendo spesso gli effetti di azioni malvage buoni per chi le compie, occorre per la vera felicità indagare come uno « stia quanto a coltura e a giustizia » (3);

---

(1) Giustamente osserva anche il Dittrich (*Die Systeme der Moral*, cit. vol. I, pag. 207): quando, alla fine del *Filebo* il Socrate platonico dice che la ragione è cosa assai migliore del piacere, che cosa dice di diverso dal Socrate storico con la sua proposizione che la conoscenza è virtù? (Circa la partecipazione, o *metessi*, la presenza o *parusia*, l'incarnazione o *eneinai*, delle idee nelle cose, cfr. *Ib.*, p. 227).

(2) *Fed.*, 68 E.

(3) 470 E.

donde si conclude che è per il bene che si hanno da fare certe cose e sentirne piacere, non per la previsione del piacere fare il bene (1), ossia che la conoscenza assicurerà la virtù, coinciderà con questa, sarà una cosa sola con questa, solo quando la mente sia previamente così costituita da conoscere come utili o piacevoli le azioni buone e come dannose e ripugnanti le cattive. Attraverso tale stadio preparatorio del *Gorgia* finisce quella conoscenza per diventare nella *Repubblica* una connaturata superiore sapienza, non insegnabile o acquisibile a capriccio, ma che si ha, come nel *Menone* si prospettava (e a quella stessa guisa con cui, secondo il *Jone* si ha il genio artistico) «per divino fato» (2). Sapienza istintiva (3) la quale è quel modo di conoscere o vedere le cose che scaturisce dalla costituzione (modo di essere, volontà, carattere) sana della mente, cioè che fa tutt'uno con la volontà sana, col carattere bene organizzato, mentre il modo diverso di scorgere o conoscere le cose, quello per cui a taluno azioni cattive paiono o risultano da farsi, ossia le giudica buone, ossia ravvisa, *conosce,* il male come bene, tale modo di conoscere fa tutt'uno con la costituzione mentale o volontà malsana, col carattere disorganizzato o traviato (4); o, almeno,

(1) *Gorgia*, 500 A (e v. anche 507 C.).

(2) *Men.*, 100 A.

(3) Anche il KÖSTLIN, *Die Griechische Ethik bis Plato* (Tubinga, 1887) usa, per designare la concezione etica platonica, l'espressione «ein instinctives tüchtiges Handeln» (p. 387), e mette in chiaro che per Platone la virtù si fonda «im Wesen der Seele», è una «Gestaltung des Seelenorganismus», esige una «Seelenverfassung» (pagina 405).

(4) *Sofista*, 227 D. 228 E.

diventa un modo di conoscere falsificato dalle passioni, dai piaceri, dai desideri, perchè questi possono sospinger via dall'anima la conoscenza retta e sostituirvene una che appare sempre conoscenza, appare sempre ragione, ma è conoscenza e ragione apparente, falsa, ingannevole (la «sofistica naturale» di Kant nella *Fondazione*). Questa sapienza istintiva è ciò che Platone chiama «filosofia» e quindi per lui solo i «filosofi» (cioè coloro che posseggono per indole nativa quell'«istinto», quella natura) sono virtuosi (1).

Sapienza istintiva la quale è, insieme, un vero e proprio «eroico furore», al pari degli altri quattro di cui parla il *Fedro* (2), perchè consiste oramai (essendo d'altronde adesso diventato chiaro che la conoscenza per sè possiede un valore supe-

---

(1) Die Weisheit, die Platon vor allem so nennt, bleibt dem Philosophen vorbehalten» (DITTRICH, *l. c.*, p. 221).

(2) *Fedro*, 244-245 B, 249 D e seg. Si dirà: come è possibile che la mente sana sia la medesima cosa della mente presa da «furore», da «invasamento», da una specie di pazzia insomma? Rispondiamo: il concetto di Platone è quello stesso di Hegel secondo cui la *vera ragione* (la ragione speculativa, in contrapposto all'intelletto comune, quella per cui non vale il principio di contraddizione) è la medesima cosa di ciò che, nell'àmbito della coscienza religiosa, si designa come rapimento mistico. E' lo stesso di quello di Fichte, secondo cui, per la moralità (cioè per la *vita sana* spirituale) occorre una specie di miracolo che ci sbalzi fuori dalle nostre consuetudini mentali e ci capovolga innanzi i rapporti mentali ordinari. E' lo stesso di quello di Schopenhauer secondo cui la conoscenza suprema e pienamente illuminata, dissipando, col rendere impotenti i motivi del volere, la conoscenza fallace fondata su questi, condurrà all'annientamento della «volontà di vivere». E' affine a quello di S. Paolo secondo cui bisogna diventar pazzo per diventar savio (I, *Cor*. III, 18). Ed è quello che forse Socrate riconferma nell' οὕτως αὐτον ἀνόητα σοφίζεσθαι dell'*Ippia maggiore*, 283, A, e certo nel rappresentare il filosofo (ossia virtuoso) ὥς παρακινῶν in *Fedro*, 239. Platone, insomma, come si esprime esattamente H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen*, p. 63, alla parte sensuale dell'anima oppone, come ciò in cui sta veramente la virtù, non tanto semplicemente la purità, quanto «den idealen Schwung, die edle Leidenschaft».

riore al piacere e che solo ad essa del resto è inerente il piacere vero e puro (1), anzichè semplicemente nel valutare in modo retto gli effetti empirici che hanno le azioni quaggiù, nello scorgere che le cose mondane e sensibili sono nient'altro che ombre, nel vederle non come realtà, ma come ombre, e in una conversione radicale, in un completo mutamento di visuale, in un totale capovolgimento del senso di ciò che sia consistente, importante, reale, per cui, voltando le spalle a quelle pure ombre che sono le cose terrene, ci si affisa nel «fulgore massimo dell'essere» (2), cioè si scorgono come sole realtà consistenti ed importanti i valori ideali e soprasensibili. Sicchè, non già, come Protagora sosteneva, l'uomo, l'uomo qualunque, ogni uomo, bensì il sapiente (3), perchè sa che quest'è la vera realtà, bensì l'«anima retta» (4), bensì Dio (5), perchè somma o sede di quei valori ideali il conoscere (come vera realtà) i quali rende il sapiente tale e rende retta l'anima, è la vera misura delle cose (6).

Il bene assoluto è l'idea del bene. Questa, adunque, la posizione di Platone. Nella quale il «realismo» (in senso scolastico), già presente in Socrate, si accentua, e che è più che mai completa indeterminatezza, formalismo vuoto, tautologia e

---

(1) *Filebo*, 19 D. 63 E.
(2) *Rep.* L. VII, C. I-IV; 518 D.
(3) *Teet.*, 179 B.
(4) *Leggi*, L. II, 613 C-D.
(5) *Leggi*, L. IV, 716 C.
(6) «Die göttliche Vermunft kommt also hier schon ausdrücklich und als mit der Idee des Guten identisch in diesen Zusammenhang hinein» (DITTRICH, *l. c.*, p. 225).

circolo vizioso, proprio quel circolo vizioso che Platone aveva visto e imputato ad altri, osservando, che i più sapienti dicono che il bene è intelligenza, ma, se richiesti quale intelligenza, rispondono l'intelligenza del bene, « dicono che il bene è la conoscenza del bene, quasi che noi si possa capire ciò che vogliono dire, soltanto perchè pronunciano la parola *bene* » (1). E ciò del resto, avviene in tutte le successive *identiche* posizioni di ogni idealismo. Le cose o gli animi buoni sono tali, perchè partecipano all'idea del bene, o perchè questa in loro si incarna. Ma questa che è, come si determina? La sola risposta che si potrebbe dare sarebbe: l'idea del bene è quella che si incorpora, si esemplifica, si manifesta nelle cose e negli animi buoni e la cui natura si può decifrare e determinare guardando in qual guisa le cose e gli animi buoni sono costituiti o si comportano. Come, insomma, da un lato, si fonda la bontà delle cose sull'idea del bene, non si può a meno, dall'altro di fondare l'idea del bene sulla bontà delle cose. Questo circolo è chiaramente presente nella concezione platonica del « sapiente ». Non l'uomo, come voleva Protagora, ma il « sapiente », dice Platone, è la misura delle cose:

---

(1) *Rep.*, L. VI, C. XVII (505 E). Giustissima, infatti, l'osservazione del WINDELBAND, *Platone* (trad. it., p. 111) che, non ostante l'analisi del *Filebo*, in Platone « il concetto del bene in sè non è altro che il concetto del *fine assoluto*, quindi una determinazione essenzialmente formale ». Cioè: che cosa è bene? Ciò a cui si mira, o si deve mirare. E questo non è che dire, ancora, « bene », solo con altre parole. L'idea di ciò a cui si deve tendere, e il possesso di questa idea. Dunque, proprio esattamente: il bene è intelligenza? Quale intelligenza? Quella del bene.

— cioè buone sono le cose che giudica tali il sapiente, bene è ciò che vuole l'uomo buono. Il sapiente è la misura delle cose! Ma chi è il sapiente? E quale è la misura del sapiente, il criterio per determinare chi esso sia, il giudice che possa autorevolmente ciò sentenziare? (1). Che se — come dev'essere, dal momento che si proclama il sapiente misura delle cose — è lo stesso sapiente che misura, giudica e sentenzia tale sè medesimo, ecco che, da questo giudizio soggettivo e dato in causa propria, scaturisce ancora, ineluttabile, la verità della tesi di Protagora che cioè la misura delle cose è l'individuo singolo, nel suo giudizio soggettivo, che egli le misura per sè, che ciascuno le misura per sè, che le cose dunque sono per ciascuno quali a ciascuno appaiono. Ma proprio questo medesimo circolo c'è in ogni idealismo. E quando si dice, con gli idealismi posteriori, che il bene assoluto è la volontà buona, che la morale è l'attività etica, o sta nel volere fini universali o nel volere lo spirito, si ripetono, sempre del pari, frasi insignificanti e circoli viziosi. Perchè o quella volontà buona, quei fini universali, quello spirito che è moralità, sono lasciati nel vago più completo e abbandonati alla determinazione del parere soggettivo, assolutamente incontrollabile e sovrano, d'ogni singolo; (e se questo è il risultato

---

(1) La perfetta confutazione su ciò di Platone è in SESTO EMPIRICO, *Pyrr. Hyp.*, L. II, C. V., par. 38. « Se diranno che è da prestar fede al sapiente, domanderemo loro a quale sapiente, se a colui che è sapiente secondo Epicuro, o se a colui che secondo gli Stoici, o se a colui che sia Cinico. Ma nella risposta non concorderanno mai tra di loro ».

dell'indagine morale, allora bisogna, non cercar di mascherarlo con la parola «assolutezza», ma riconoscere che siamo in piena sfera del relativismo etico), ovvero, se si cerca di determinare concretamente in che volontà buona, fini universali, spirito-moralità consistono, ciò non si può fare se non dicendo che sono quello che si rende manifesto, concreto, esemplificato nelle azioni buone (1).

Ma qui è opportuno insistere un momento sul punto che la morale platonica è formale proprio alla stessa guisa di quella di tutti gli idealismi posteriori e che questi non sono quindi che la ripetizione di quella. Che differenza, infatti, ripeteremo anche qui, tra il dire che il bene assoluto sta nel concetto o idea del bene, o, se si vuole, nella qualità ideale eterna del bene, cui partecipando le singole cose buone sono buone, la quale si congiunge o forma sintesi — essa perenne e uni-

---

(1) Giustamente H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen* (Jena, 1915, p. 171) rileva che a Platone «fehlt eine materielle Bestimmung ihres Prinzips, und so bleibt dieses in Grunde rein *formal*: es schreibt nichts anderes vor als die Herstellung einer: *richtiges* Seelenverfassung; aber welche seelenverfassung die *richtig* sei das zu bestimmen bleibt subjektiver Meinung, Empfindung und Willkür überlasen». Esattamente lo stesso va detto di ogni idealismo compreso quello kantiano, fichtiano e «attuale». Un circolo del tutto analogo ha luogo nell'etica aristotelica dove il bene non è determinato se non dicendo che mentre il dappoco vuole la prima cosa venuta, l'uomo dabbene vuole ciò che è bene veramente (*Et. Nic.*, III, IV, 4), mentre dal suo canto l'uomo dabbene, il saggio, è colui che possiede un certo modo di essere che si attua nello scegliere quello che Aristotele giudica il bene, il «giusto mezzo», la vita contemplativa. A ragione H. Gomperz dice che il circolo e l'insufficienza, logica giunge in Aristotele al grottesco (*Op. cit.*, p. 171); ed egli la coglie così: «Wird also nach dem Kenzeichen der rechten Mitten gefragt, so muss auf das Urteil eines verständigen, d. i. sittlich gebildeten Mannes verwiesen werden, und man kann deshalb die tugendhafte Tätigkeit ihrem allgemeinem Wesen nach dahin bestimmen, sie sei ein mittleres Handeln, in vernuftgemässen Abstand von

versale — con cose o fatti singoli, empirici, transeunti, rendendoli in tal guisa partecipi della sua natura di bene eterno e assoluto, ossia buoni — che differenza tra il dire ciò con Platone e il dire con Kant che il bene assoluto è la buona volontà, o, con recenti riproduzioni di Kant, che esso è la attività o la sintesi *a priori* etica? Anche qui, come là, si dice nient'altro se non che un'idea o categoria o concetto proprio dello spirito in sè e non soltanto come spirito di questo o quell'uomo (la buona volontà, il senso del dovere, l'attività etica) è ciò che possiede l'assolutezza morale e che dal suo sintetizzarsi con un contenuto mutevole, con fatti ed azioni pur diversi e cangianti, questi diventano eticamente qualificati. Attraverso (per usare un paragone fotografico) l'obbiettivo dell'idea o categoria «ciò è bene» «ciò devo», passano fatti, qui e là, ora, prima o poi, diversi, che l'obbiettivo al loro passare davanti a

---

zwei entgegengesetzen Extremen, nach dem Urteil eines verstandigen Männes. Der Mensch soll ganz Mensch sein: er soll sich als vernünftiges Wesen vernûnftig betragen: das vernûnftige Betragen besteht in jenem Masshalten zwischen den Extremen, das ein vernüftiger Mann billigen kann». (*Op. cit.*, p. 264, 265). E' mediante questa evidente tautologia (consta H. Gomperz), che Aristotele fonda la natura puramente formale della sua etica, e che la fondano (aggiungiamo noi) tutti gli idealismi. Anche il LAAS, *Idealismus und Positivismus*, P. II, p. 107 rileva il circolo che costituisce la morale aristotelica. «Auf die Frage, welches die gute Handlunsweise sei, werden wir an eine durch die Vernunft und praktische Klugheit näher zu bestimmende Mitte zwischen zwei Extremen verweisen: aber die Vernunft trifft diese Mitte nur, wenn sie nicht durch Schlechtigkeit getrübt ist, wenn sie auf einer guter Gesinnung ruht. Der Cirkel ist offenbar». E finalmente anche T. GOMPERZ, *Griechische Denker* (I e II ed., vol. III, p. 196) riconosce almeno parzialmente il circolo vizioso della morale aristotelica. «Da ferner die Einsicht einerseits als der massbestimmende Faktor und somit ls des Regulator der Tugend gilt, sie anderseits aber als von der ethischen Tugend bedingt erscheint, so ist dem Stagiriten auch der Vorwurf des Zirkelschlusses nicht erspart geblieben».

sè scattando fissa momentaneamente ciascuno su la lastra. I fatti sono mutevoli, transeunti, empirici. Ora passa il fatto «uccidere» (in guerra) e l'obiettivo « ciò è bene » scatta e come bene lo fissa. Poi passa il fatto «salvare » (in pace) e l'obbiettivo « ciò devo » ugualmente lo coglie e lo ferma nella qualifica di bene. Oggi passa il fatto « proprietà privata », domani quello « proprietà collettiva » e l'obbiettivo li proietta volta a volta per un istante sulla lastra « morale ». Solo perchè l'obbiettivo, sempre lo stesso e permanente, li sussume in sè, li sintetizza con sè, i fatti singoli acquistano impronta e carattere morale. Che differenza dal dire ciò, col linguaggio dell'idealismo odierno, al dire, col linguaggio di quello platonico, che le effimere cose o menti mortali sono buone in quanto vi si riflette un raggio dell'eterna idea del bene, in quanto si unisce o si sintetizza momentaneamente con esse una scintilla, un aspetto, uno scatto di quell'idea in sè perenne e inesauribile? La linea generale è sempre una. Ed è quella che si può esprimere nella forma più semplice dicendo che per tutti i sistemi d'etica idealistica del pari, la morale è il pensiero che *ciò è* bene, il pensiero di far bene, pensiero di bene: pensiero di bene che, come tale, sempre lo stesso. e come sempre lo stesso sempre e dovunque presente, e incorporantesi via a via e volta a volta negli atti più disparati e anche opposti, è ugualmente la conoscenza di ciò che va fatto di Socrate, l'idea del bene di Platone, la buona volontà di Kant, l'attività o sintesi *a priori* etica del kan-

tismo rinnovato. In generale: le idee platoniche sono *la stessa cosa* delle forme dello spirito degli idealismi contemporanei ( e già *idea* in greco non vuol dir altro precisamente che *forma*). L'unica differenza sta in un allargamento maggiore, in una maggior generalizzazione, del circuito della idea. In Platone le idee sono le forme delle varie classi di cose: forme dell'albero in generale, dell'uomo in generale, o del tipo-albero, del tipo-uomo. Ma con gli idealismi contemporanei, poichè in essi le forme dello spirito sono anche le forme *della realtà,* ossia *del mondo,* ossia *delle cose,* non si è fatto che sostituire a quelle platoniche delle forme più generali: alla forma specifica dell'uomo, dell'albero, ecc., si è sostituito, con lo spazio, il tempo, le categorie, le forme generiche di esistenza di tutte le cose, le linee ancor più schematiche costituenti il modulo esistenziale di ogni singola cosa. Ma in sostanza siamo sempre allo stesso punto: elementi formali, spirituali o mentali costituiscono l'essenza vera e permanente del reale, fanno essere il reale. — E' cecità voluta non vedere questa identità, rifiutarsi di riconoscere che il platonismo è il modulo continuo e ineliminabile d'ogni idealismo.

* * *

Nè si può ammettere che la differenza su cui gli idealisti odierni insistono conti gran che. Essa starebbe in ciò che per Platone l'Idea del Bene è un *essere,* già *fatto* da tutta l'eternità, perfetto ed immobile, mentre per gli idealisti attuali l'at-

tività etica è, appunto, attività, lo spirito etico e tutto lo spirito è nient'altro che attività, o, come direbbe Fichte, «agilità», è soltanto un continuo farsi senza *essere*. senza una propria natura che vi stia alla base, un farsi senza *qualcosa* che si faccia, puro atto cioè che non esiste se non nel presente e quindi in ogni presente assolutamente libero e suscettibile di prendere qualsiasi via imprevduta e così di creare veramente del nuovo, perchè non ha alcun proprio passato che lo determini, il suo passato esistendo, ancora, solo nel suo presente e come suo presente (1). Ma, anzitutto, tale differenza non è essenziale: perchè in entrambe le concezioni l'essenziale sta in ciò che una forma, o idea, o concetto, o categoria si sintetizza con un contenuto, e fa essere ed essere in una certa guisa (p. es.: essere morale) questo contenuto solo sintetizzandosi con esso. In secondo luogo, la differenza è tutt'altro che saliente: perchè da una parte l'Idea platonica, per quanto concepita quale *essere*, però, poichè, come tale, esistente fuori del mondo e fuori di noi, è per noi nel suo in sè assolutamente indeterminabile e inconoscibile, e non ci si rivela, non esiste per noi,

(1) Questo concetto dello spirito come assoluto presente, che l'idealismo «attuale» enuncia quale il suo più importante — è quello, infatti, che dà il nome a sistema — non è nè «attuale» nè suo. Appartiene, come tutto il resto della dottrina dell'idealismo «attuale» a Fichte, il quale aveva già detto che poichè il tempo è nulla fuori dell'*io* e l'*io* non trapassa, così a rigor di termini non c'è passato, chè questo sarebbe indipendente dall'*io*, cioè cosa in sè. L'*io*, che è sempre solo nel presente, pone un tempo come passato unicamente perchè altrimenti non ci sarebbe un presente. Un tempo vien posto come passato, insomma, unicamente perchè ciò è la condizione dell'esserci un presente, e questo è la condizione della coscienza. — (*Grundriss des Eigenthümichlen der Wissenschaftlehre*, par. 4, III).

che nel suo incorporarsi successivo e progressivo nei fatti singoli e passeggeri e nelle singole menti umane, cioè ci si rivela solo, come ora direbbero, appunto nel suo processo mondano, nel quale soltanto (non già *è,* ma però) noi la apprendiamo. D'altra parte, lo spirito-attività degli idealisti odierni (a tacere che esso è, considerato dal suo lato di forma spirituale, immobilmente sempre la stessa cosa, proprio come l'idea platonica (1) è sempre un *che,* una *fons emanationis,* per usare un'espressione schellinghiana, un *quid* che ha una certa esistenza per quanto non quella che si designa con la parola «essere»; ma precisamente anche le idee di Platone o in generale la sostanza spirituale degli scolastici, hanno, sì, un «essere», ma un essere *sui generis,* non certo afferrabile dal nostro ordinario concetto di essere, non suscettibile di entrare nella categoria di essere che sola per noi ha applicazione, in quella applicabile al mondo che solo conosciamo. Sicchè l'essere dell'idea platonica si diversifica tanto dall'essere che solo possiamo concepire, dall' essere *fatto, cosa,* quanto l'essere *atto,* quell'*essere* che *è* atto (poichè anche l'atto *esiste*) degli idealisti attuali si diversifica da quell'essere che è *essere, fatto, cosa.* All'idea platonica è attribuito l'«essere», ma questo è una forma d'essere diversa da quella (fatto, cosa) con cui *sono* tutte le cose che noi possiamo capire come essenti. Allo spirito degli idealisti odierni è attribuito solo l'atto, ma

(1) Vedi su ciò *Lineamenti di Filosofia scettica,* II ed., p. 255.

anche questo esiste, c'è, ossia è solo una forma di essere diversa da quella che noi con questo nome capiamo (fatto, stato, cosa). Le due concezioni, dunque, non si differenziano nella sostanza, perchè entrambe attribuiscono al loro assoluto (idea platonica e spirito- atto) un'esistenza di specie diversa da quella che la nostra categoria di esistenza può afferrare; e poco importa che si differenzino nel nome chiamando questa esistenza, che non è quell'esistenza che solo capiamo come tale, l'una « essere » fuori dello spazio e del tempo, l'altra « atto ». Per eliminare la sostanzialità spirituale non basta sostituire alla parola « essere » di Platone e degli scolastici (che è sempre un essere non afferrabile dalla nostra categoria di essere, quindi un essere noi non sappiamo in qual modo, e perciò in ultima analisi un non-essere, un non-ciò che per noi è essere) la parola « atto » (che è sempre una forma di esistere, altrettanto insuscettibile, come *atto* di nessuna *cosa,* di entrare nelle nostre categorie mentali). Per eliminare la sostanzialità spirituale bisogna, col positivismo di Protagora, Hume, Mill, Taine, Ardigò, Mach, Avenarius, James, negare radicalmente anche come attività, come *fons emanationis* di attività, lo spirito, l'*io,* la coscienza, e, a quella guisa che gli idealisti negano la *cosa* a cui l'attività appartenga, e ammettono solo l'*attività,* procedere più oltre di essi e ammettere gli *atti,* ma negando l'*attività,* potere, forza, facoltà, *qualitas occulta* permanente fonte supersensibile degli atti (1).

(1) V. anche qui *Lineamenti di Filosofia scettica,* p. 257 e seg.

*Qualitas occulta.* E lo si può dimostrare anche così. Gli idealisti « attuali » respingono il Logos hegeliano, e, naturalmente, la natura schellinghiana ed hegeliana, perchè Logos e natura sono fuori del pensiero « attuale » e in questo essi, ritornando a Fichte, ripongono tutta la realtà. Ma il loro stesso *io*, come pensante, non come pensato, proprio il loro *io* come attività, proprio il loro pensiero « attuale » in quanto atto, proprio questo perno della loro filosofia e del loro mondo, sfugge eternamente al pensiero, è eternamente fuori del pensiero. L' *io* pensa sè stesso; ma l'atto che pensa non è l'*io* pensato ed esso atto che pensa in quanto pensa non è pensato; perchè sia pensato occorre che sorga un altro atto che pensa a far di quel primo il suo oggetto, e quest'altro, alla sua volta, finchè pensa non è pensato e così via. Perciò (e tutto questo è, sebbene con vani tentativi di uscire dall'imbarazzo, riconosciuto dagli idealisti odierni) Fichte diceva che « l'*io* non può concepire sè stesso in sè e per sè; esso è assolutamente = x » (1). Dunque è, confessatamente, *qualitas occulta*. E qui si noti. Che fanno con ciò gli idealisti? Con che diritto, essi, affermano un fatto, il pensiero-

---

(1) *Dottrina della morale*, trad. it., p. 42. — Questo elemento dell'inconscio (ossia dell'extramentale) come fondamento e scaturigine della coscienza, presente nella filosofia di Fichte (e così, si voglia o no, nella sua copia idealistico-attuale): questo fatto che, in fondo e da ultimo, una filosofia che pure, come il fichtismo e l'attualismo, pretende ridurre tutto alla coscienza, debba finir per basarsi sul concetto che « alles Bewusstseïn sekundärer Natur ist und auf ein Bewusstsloses hinweist » (e ciò altresì perchè, in Fichte, è l'*io* in istato di incoscienza, mediante un'inconsapevole « immaginazione », che genera il mondo): tale elemento è assai bene segnalato da WINDELBAND, *Die Geschichte der neuren Philosophie*, Lipsia, 1922, vol. II, p. 224).

atto, che non si può mai pensare, che è sempre fuori del pensiero? Essi, che sostengono che nulla esiste che non sia riducibile a pensiero, con qual diritto affermano l'esistenza d'alcunchè che ne sta fuori? Con questo diritto, essi risponderebbero: che l'affermazione di tale alcunchè, pur stante sempre fuori del pensiero (cioè l'affermazione del pensiero come atto puro), è imprescindibilmente necessaria a spiegare la coscienza e il pensiero. Sta bene: ma con ciò essi fanno l'*identica* cosa del realista o materialista, il quale dice: deve esistere una realtà, prima, fuori e indipendentemente dal pensiero — io devo porla col pensiero, ma come esistente indipendentemente da questo — perchè *non è possibile* pensare che sia esistito il pensiero se prima e senza di esso non è esistita la natura. Che diritto hanno gli idealisti di rimproverare i realisti di contraddizione, perchè questi pongono come esistente fuori del pensiero una realtà che intanto pensano, quando gli idealisti fanno la *medesima cosa* per la loro realtà, per l'*io* puro, cioè devono porlo e pensarlo come stante fuori dal pensiero e inafferrabile da questo?

Allo stesso modo; gli idealisti proclamano che quando il materialista dice «tutto è materia», questa materia è astrazione, *qualitas occulta* puramente immaginata; non si percepiscono che oggetti vari, e sotto di essi si costruisce col pensiero l'idea d'una materia generalissima che tutti li formi; astrazione concettuale dunque, *ens rationis, Gedankending* (1). Ma che fanno di diverso gli i-

(1) Nel senso della *Kritik d. r. Vernunft*, p. 347, 348 della II ediz. originale. «Leerer Begriff ohne Gegenstand».

dealisti quando fabbricano quel loro colossale fantoccio dello «spirito assoluto» ugualmente costruendolo e supponendolo, come identica *Gedankeding, sotto* le singole coscienze che sole si percepiscono? (1).

Ogni idealismo è platonismo. Anche la pretesa scoperta kantiana di vere e proprie forme e categorie intellettuali, solo in quanto concatenato e coordinato dalle quali il mondo o natura esiste e la esperienza di esso è possibile; anche la pretesa radicale novità da Kant introdotta nella filosofia, la soluzione cioè del conflitto tra razionalismo e sensismo, consistente nel dire che ha ragione il razionalismo in quanto esistono conoscenze che non sono esperienza, bensì mezzi d'esperienza, forme o funzioni date con l'essenza del nostro spirito, mediante cui noi foggiamo l'esperienza e che perciò si applicano a tutti gli oggetti dell'esperienza e sono le condizioni sotto le quali può esserci per noi un oggetto d'esperienza, mentre, da altra parte, ha ragione anche il sensismo in quanto solo l'esperienza (però sempre come prodotto essa medesima degli elementi *a-priori* dei sensi e dell'intelletto) ci fornisce la conoscenza reale di un oggetto (2) — anche questa pretesa novità kantiana, e dell'idealismo moderno in generale, c'è in Platone. C'è là dove questi dice che i sensi non sono ciò che han le sensazioni, ma ciò per cui mezzo

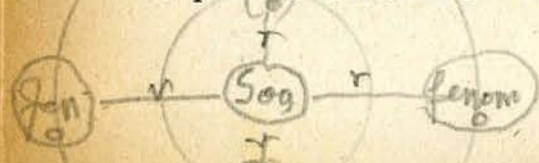
(1) Perciò anche gli idealisti «attuali», al pari di Platone, sono «realisti» nel senso della scolastica, come rispetto all'originale di cui essi sono la copia, cioè Fichte, pone bene in luce RITTER, *Die christliche Philosophie*, Gottinga, 1859, vol. II, p. 591.

(2) Cfr. SIMMEL, *Kant*, IV ed., p. 12-13.

queste si hanno; che è infatti impossibile pensare che le sensazioni non collimino in noi « in un'unica idea, sia l'anima sia comunque si deva chiamarla»; che noi le abbiamo solo mediante « qualcosa di medesimo in noi stessi »; che, poichè ogni organo di senso ci dà la sua sensazione diversa e separata da quella che ci dà un altro (l'orecchio suono, la vista colore) noi non possiamo pensar alcunchè di comune a due sensazioni differenti, p. es. che *sono*, che sono *diverse* l'una dall'altra e ciascuna *identica* a sè, che tutte e due sono *più* e ciascuna *uno*, che sono *simili* o no, noi non possiamo pensar questo alcunchè di comune alle due sensazioni, ossia ridurle a unità, per mezzo dei sensi stessi, poichè questi ci danno soltanto ciascuno una delle due separata dall'altra; bensì questo elemento comune, l'*è* e il *non è*, l'essenza e il non essere, la somiglianza e dissomiglianza, l'uno e il più, lo discerne soltanto «l'anima stessa» (*ipse intellectus*), cioè solo per essa quell'elemento esiste; ed essa soltanto altresì è ciò che coglie (o per cui esistono) le determinazioni morali ed estetiche («il bello e il brutto, il buono e il cattivo») delle cose (1). Qui c'è già completamente il pensiero kantiano delle forme *a priori* costituenti l'intelletto (l'« anima », in linguaggio platonico), forme che non sono prodotto del senso, ma sussumono in sè i dati del senso; e, del resto, la stessa idea della reminiscenza, enunciata nel *Menone* e nel *Fedro*, l'idea cioè che i concetti di tutto quello cui la vera conoscenza

---

(1) *Teet.*, 184 B-181-A.

si riferisce sono posti nell'anima nostra già prima della nostra nascita e noi non li ricaviamo già dall'esperienza, ma non facciamo che ricordarcene, questa idea non è appunto se non un modo di esprimere la stessissima cosa che gli idealisti di oggi chiamano l'*a priori*. C'è, inoltre, la specificazione quasi completa delle categorie o forme dell'intelletto, l'indicazione delle categorie di unità e pluralità, di realtà e negazione, di relazione; c'è l'idea che solo la attività sintetica *a-priori* dello spirito, l'unità trascendentale d'appercezione (« la unica idea, sia anima sia comunque si deva chiamarla » in cui le sensazioni collimano, il « qualcosa di medesimo in noi stessi » — in linguaggio platonico) raccoglie ad unità il molteplice caotico del senso e fa delle sensazioni slegate (un colore, un odore, un sapore) quel raggruppamento ordinato e sistematico di esse che noi soltanto allora apprendiamo come oggetto (non più un colore, un odore, un sapore ciascuno per sè isolato, ma p. es. una mela), come insieme di oggetti, come mondo. Esistono *a-priori* certe forme concettuali che costituiscono la vera e perenne realtà rispetto a quella transeunte delle singole cose sensibili, a cui ogni realtà è data da quelle, dall'improntarsi in esse di quelle; esiste, in ultima analisi, unicamente la forma delle forme, quella che fa esistere tutto il resto, perchè esistere vuol dire esistere per un soggetto, quella che stringe i fenomeni in una circonferenza attorno ad un centro di soggettività, l'« unica idea » o « anima » di Platone, il « qualcosa di medesimo in noi stessi » o la sintesi,

l'*io,* come dicono gli idealisti odierni. Questo è dunque il concetto fondamentale assolutamente identico in Platone, in Kant, in tutti gli idealismi (1).

Tale identità di platonismo e idealismo viene, del resto, alla luce nell'interpretazione che del kantismo dà la cosiddetta scuola di Marburgo. Essa accentua con forza particolare che nel kantismo, si tratta, d'un insieme di strutture logiche *a-priori* che hanno esistenza (o meglio valore) indipendentemente da ogni singola coscienza e da ogni genesi psicologica; insieme di relazioni, rapporti e condizioni in cui soltanto il reale può esistere; veramente sistema di « eterne verità ». Tra queste strutture logiche (spazio, tempo e categorie) e le idee di Platone la stretta affinità è evidente. E qualche membro di quella scuola, infatti, (il Cohen) dà esplicitamente del kantismo un'interpretazione platonica.

Le « forme »; questo è il punto di identità di tutti gli idealismi, platonico o « attuale ». E anche il narcotizzare i cervelli erigendo castelli di ragionamenti intorno alle « forme » — vuote, indifferenti a qualunque più opposto contenuto, insignificanti, che si applicano ugualmente a tutto, sussumono in sè indifferentemente tutto, e quindi sono il *nulla* (2) —; ragionamenti, dun-

---

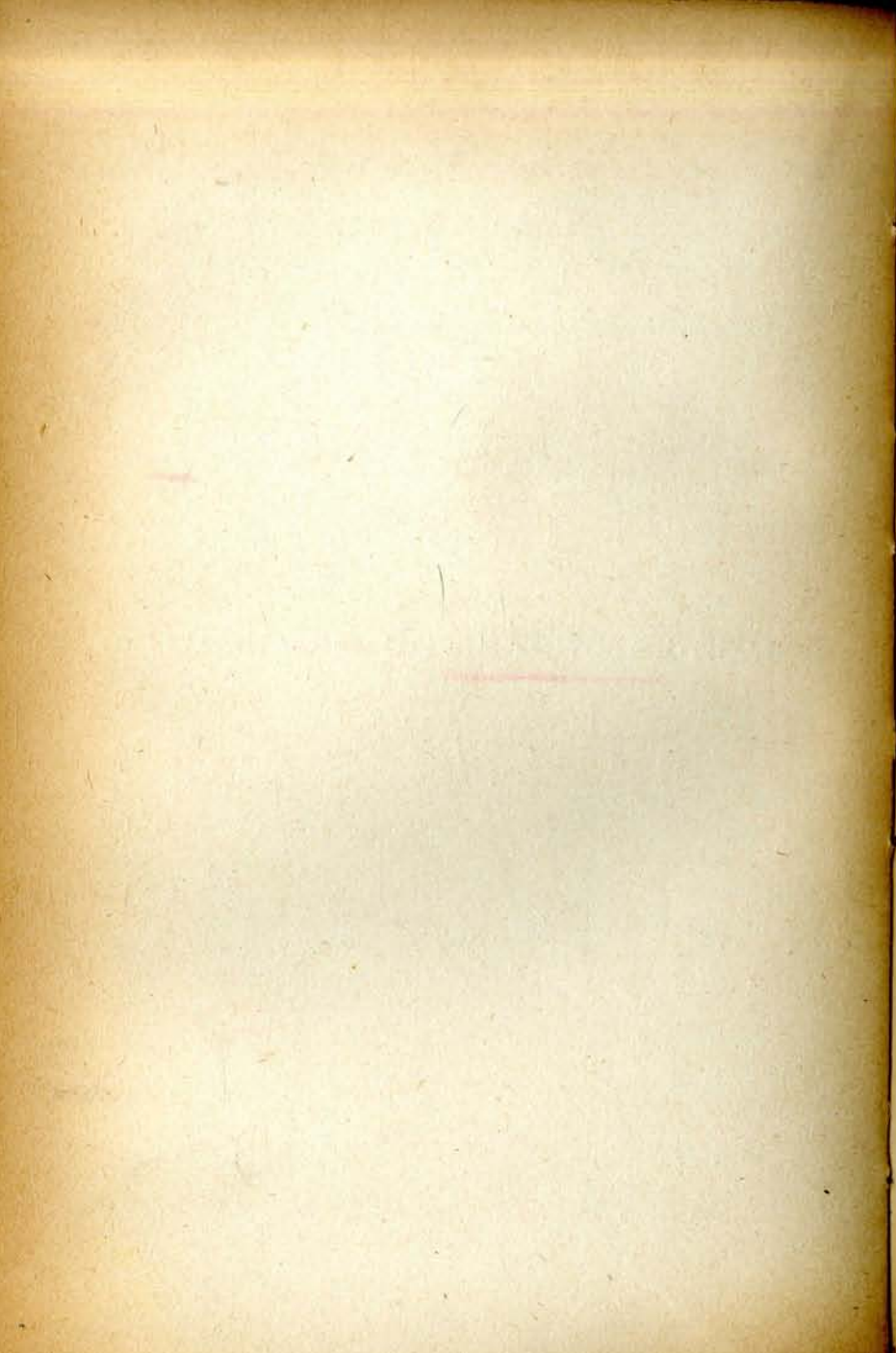
(1) Il LAAS, *Idealismus und Positivismus*, vol. I, p. 233 e seg., distingue tre diverse classi, « più o meno chiaramente marcate », di categorie in Platone: logiche (rapporti numerici, identità, somiglianza e i loro opposti, genere e specie); ontologiche (realtà); giudizi di valore (buono, utile, bello e i loro opposti).

(2) Vedi su questo punto la mia prefazione a SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna*. Torino, Bocca, 1924.

que intorno al *nulla;* il far del *nulla* il punto centrale del pensiero, l'occupare profondissimamente le menti col *nulla;* questa è stata ed è, sempre e in ogni tempo, l'opera preclara di tutti gli idealismi.

***Rivista di Filosofia,* anno XIII, n. 1, gennaio-marzo 1923.**

# IV.

# L'AUTOCAPOVOLGIMENTO DELL' IDEALISMO

Partendo dalla coscienza come data nell'individuo, da ciò che l'uomo comune chiama coscienza, dalla coscienza «empirica», Galileo e Locke dimostrano che le qualità secondarie delle cose esteriori non appartengono a queste, ma si generano nella coscienza. Sempre tenendo presente la coscienza come l'avvertimento di sè e delle cose che si opera in ogni uomo, la coscienza «empirica», Berkeley dimostra che anche le qualità primarie delle cose appartengono non a queste, bensì sono un prodotto di essa coscienza «empirica» percipiente. E Hume, infine, ancor sempre prendendo a base della sua investigazione la coscienza nel senso ordinario della parola, la coscienza «empirica», dimostra che lo stesso *io* non è nulla in sè, ma unicamente percezioni o stati di coscienza.

Sopravviene Kant e dimostra che lo spazio e il tempo, e tutti gli elementi connettivi del mondo, quelli che lo fanno essere, anzichè un caos, un mondo ordinato, una «natura» (cioè le categorie), appartengono pure alla coscienza. Tutto il mondo è formato, dunque, dalla coscienza, tutto il mondo è assorbito nella coscienza, l'idealismo — sembra — ha assicurato il suo trionfo.

Invece, se si guarda in fondo (e già Kant aveva dato modo di avvertirlo con le sue ripetute reiezioni e confutazioni dell'idealismo) la cosa sta perfettamente al contrario.

La coscienza a cui con Kant appartengono gli elementi connettivi del mondo, non è più quella tenuta presente dai pensatori precedenti, la coscienza «empirica», quale la si constata effettivamente vivente nei singoli individui, ma è la coscienza in generale («überhaupt») del par. 20 dei *Prolegomeni,* o *io* (puro), o appercezione trascendentale o originaria (« ürsprungliche ») come vien chiamata nella *Critica della Ragion pura* (specialmente pag. 132 e 161 della II edizione originale).

E' precisamente questa sostituzione che si opera con Kant della coscienza in generale alla coscienza empirica — questa sostituzione a cui gli idealisti hanno l'abitudine di richiamare disdegnosamente i loro avversari quando accusano questi di non capire le loro speculazioni appunto perchè non giungono ad afferrare la portata di tale sostituzione — è siffatta sostituzione alla coscienza empirica della coscienza «überhaupt», come posseditrice degli elementi connettivi del mondo o categorie, quella che segna l'autocapovolgimento dell'idealismo.

Mi pare che la cosa possa essere resa chiara per la via seguente.

Nessuno, naturalmente, può interpretare la estetica e l'analitica trascendentale kantiana in questa maniera ridicola; che una cosa, questo tavolo ad es., in un intervallo in cui non sia perce-

pito da alcun vivente, cada fuori dello spazio, del tempo, delle categorie, diventi cosa in sè o nulla, per tornare ad essere questo tavolo quando un vivente torna a percepirlo; — che insomma, il mondo o le sue singole parti continuino a passare incessantemente, come al girare d'una manovella, dallo stato di noumeno allo stato di cose o fenomeni e viceversa, a seconda che non sono o sono effettivamente in presenza della coscienza di un individuo vivente, la quale così vi possa immettere spazio, tempo e categorie, ossia gli elementi della esistenza.

Evidentemente, nel kantismo, nulla di tutto ciò. Ogni cosa, questo tavolo ad es., resta questa medesima cosa che io vedo (tranne, per Kant, le qualità secondarie) (1), cioè spaziale, temporale, una ecc., questa medesima cosa che è nella percezione, anche quando nessuno la percepisce. Continua, cioè, a rimanere *cosa,* percepibile e conoscibile, *oggetto, fenomeno.* Quell'assurdo passare e ripassare del mondo o delle singole cose che lo compongono dallo stato di fenomeno allo stato di noumeno a seconda che si trovino effettivamente o no in presenza d'una coscienza vivente, accadrebbe veramente se fosse la coscienza «empirica» da cui spazio, tempo e categorie emanano. Ma

(1) Se si pensa un momento a questo fatto che per Kant la subbiettività delle forme dell'intuizione è cosa diversa dalla subbiettività delle sensazioni; che le sensazioni di colori, suoni, ecc., sono soggettive nel senso di «personali», «individuali», mentre lo spazio appartiene necessariamente, come condizione dell'esteriorità dell'oggetto, ai fenomeni, *ossia alle cose;* si scorge che la posizione di Kant è in sostanza *identica* a quella di Locke: le qualità secondarie sono soggettive, quelle primarie (appunto quelle che si riconnettono allo spazio) oggettive.

emanano invece dall'*io* puro, dalla coscienza « überhaupt »: cioè dalla funzione « conoscenza » considerata per sè, indipendente dal suo vivere in questo o quell'individuo, per quanto non possa esistere che in individui; dal precipitato logico, per così dire, che si ricaverebbe dalle coscienze dei singoli e che forma il fondamento e presupposto generale di queste; da ciò che nella coscienza d'ogni individuo è la funzione di applicare o improntare le categorie, di collegare il mondo ad unità attorno ad un centro, non considerata tale funzione in quanto esiste e agisce nella vita effettiva dei singoli, ma tenuta presente in generale e per sè, tenuta presente come il concetto di essa, nel suo concetto, in quanto condizione logica generale di cui le singole coscienze sono l'avveramento (e però senza che nel kantismo essa possa venir pensata come avente un'esistenza metafisica e come alcunchè di più d'una *pura idea,* d'una costruzione concettuale « Hilfsbegriff », « Hilfskonstruktion » (1), finzione euristica (2).

Questa coscienza « überhaupt », questa coscienza intesa come funzione generale di conoscenza, come la conoscenza nel suo concetto, presupposto logico d'ogni singolo caso di conoscenza, cioè d'ogni singola coscienza, d'ogni singolo uomo (come il concetto albero, l'albero « überhaupt » sarebbe il presupposto logico e l'essenza d'ogni sin-

---

(1) ARMRHEIM, *Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt* (Berlin, 1909, p. 71, 93). Egli però nega (*ib.*, p. 82) che la coscienza « überhaupt » sia la stessa cosa dell'appercezione trascendentale.

(2) VAIHINGER, *Die Philosophie des Als Ob*, IV ediz., p. 270.

golo albero concretamente esistente) — questa coscienza « überhaupt », è quella che ha improntato. per dir così, oramai definitivamente, lo spazio, il tempo e le categorie nelle cose (fenomeni), e che forma quindi la condizione primordiale e generale per l'esistenza di queste, l'atmosfera, per così esprimerci, in cui queste nuotano, solo in tal modo potendo esistere. Perciò le cose, vivendo (sia lecito continuare l'immagine) nell'atmosfera di tale coscienza « überhaupt », si sorreggono da sè, han in sè stabilmente gli elementi dell'esistenza (spazio, tempo e categorie) senza che ci sia bisogno che una coscienza (empirica) di questo o quell'individuo dia ad esse tali elementi, o senza che l'assenza momentanea di tale coscienza empirica li possa ad esse sottrarre.

Insomma, per Kant, *esteriormente alla rappresentazione o coscienza degli individui,* esistono (oltre le cose in sè, che scompaiono del resto nello sfondo e sono un semplice x, un segno negativo limite, non un'esistenza concreta) « gli stessi fenomeni (*Erscheinungen*), con le loro immanenti leggi conoscibili e i loro rapporti spaziali e temporali, gli stessi fenomeni come rappresentazioni possibili. Quando io distorno il mio sguardo dalla rosa, sparisce il suo rosso, perchè questo predicato le spetta solo in quanto e fin tanto che esso nella luce agisce sul mio apparato visivo. Che rimane? Naturalmente la cosa in sè che, quando mi appare, suscita in me la percezione della rosa. Ma rimane anche dell'altro: il fenomeno (*Erscheinung*) della rosa con la sua grandezza, la sua forma, il suo mo-

vimento nel vento. Poichè questi sono predicati che devono essere dati al fenomeno *stesso*, come *oggetto* della mia rappresentazione... Così il fenomeno sta in mezzo tra il suo fondamento obbiettivo, l'assoluta cosa in sè, e il soggetto, dei quali è il comune prodotto, *come una relativa cosa in sè*, come una realtà che è indipendente rispetto alla rappresentazione individuale e cangiante dell'empirico soggetto singolo, è dipendente riguardo alla sua forma dal soggetto trascendentale, è accessibile solo a noi, ma per noi è anche interamente valida... Le mie rappresentazioni non sono gli stessi fenomeni, ma immagini e segni, per mezzo dei quali io conosco i fenomeni, cioè le *cose reali*, quali esse sono *per me e per ogni uomo* (non in sè) ». Così, in modo più limpido forse di qualsiasi altro storico della filosofia, il Falckenberg determina questo importante punto (1).

* * *

Tutto ciò si potrebbe fors'anche esprimere nel modo seguente.

Le cose, gli oggetti (i fenomeni), essendo niente altro che correlati di coscienza o conoscenza, essendo nient'altro che « conoscibilità » (neutro plurale, *agnoscibilia*), non possono sorgere e manifestarsi se non avendo già in sè gli elementi della co-

(1) *Geschitcht. neuren Philosophie* (Berlino, V. W. V., VIII ed., 1921, pag. 327 e seg.). Non v'è bisogno di aggiungere che quando il Falckenberg dice che la realtà del fenomeno dipende riguardo alla sua forma dal « soggetto trascendentale » dice quel che sopra è detto con la espressione che spazio, tempo e categorie sono immesse nelle cose dalla conoscenza come condizione o funzione generale.

noscibilità (tempo, spazio e categorie). Questi sono dunque in loro immessi dalla stessa condizione generale e primordiale della conoscibilità o conoscenza (coscienza «überhaupt») non dalla conoscenza effettiva di questo o quell'individuo. E una volta in loro immessi siffatti elementi da tale originaria condizione o funzione di conoscenza, da tale possibilità di conoscenza, da tale conoscibilità in generale (ch'è un fatto solo col loro essere *cose, fenomeni,* cioè col loro sorgere, manifestarsi), quegli elementi le cose li conservano permanentemente in sè. E' la coscienza o conoscenza, ma considerata come funzione o condizione originaria di conoscenza possibile o in genere, di conoscibilità, che ha dato alle cose, una volta per sempre, quegli elementi. Ossia: se le cose escono dal buio profondo e indistinto dello stato noumenico, e si esplicano, si manifestano, si offrono alla conoscibilità, cioè diventano *cose,* oggetti (fenomeni), esse non possono far ciò se non recando già in sè gli elementi della conoscibilità (spazio, tempo, categorie) improntati in esse dunque dallo stesso carattere di conoscibilità, di conoscenza possibile, che assumono esplicandosi, manifestandosi, cioè facendosi cose; improntati in esse dalla conoscenza possibile, dalla conoscenza in generale, dall'idea di conoscenza (coscienza «überhaupt») a cui si offrono e nell'offrirsi alla quale sta tutta la loro esistenza di cose, di oggetti (cioè di entità esplicate, manifeste, visibili, *conoscibili*). Non io, tu, colui, e nemmeno tutti noi insieme, la razza umana, siamo coloro che danno alle cose tempo, spazio e categorie. Tali elementi le cose ri-

cevono dal carattere di poter essere conosciute che è ciò che le fa essere cose, dalla potenzialità di conoscibilità che posseggono, e quindi dal concomitante aspetto di questa, dalla potenzialità di conoscenza, dalla conoscenza potenziale, dalla conoscenza come funzione generale possibile, come idea (coscienza «überhaupt»). E' il «poter-essere-conosciute» e quindi l'esserci un «poter-conoscere» in generale, è, quasi a dire, la virtualità conoscitiva (in senso così passivo come attivo) che fa essere le cose spaziali e temporali, une e più, sostanza e accidente, causa ed effetto, cioè provviste degli elementi della conoscibilità. Supponiamo un minerale ignoto, nascosto nelle viscere della terra e che rimanesse eternamente là senza venir mai di fatto conosciuto da alcun vivente. Sarebbe esso *cosa*, sarebbe (pur giacendo sempre colà sotto) *fenomeno*? Sarebbe, sempre rimanendo là sotto, *quella medesima* cosa che si mostrerebbe alla percezione, quando per caso, o se per ipotesi, questa lo cogliesse? O aspetterebbe esso a diventar *cosa, qualcosa*, ad acquistare una forma, un'estensione, una composizione molecolare che qualche occhio lo guardasse? Manifestamente, la prima alternativa è la vera. Quel minerale ignoto benchè continuando a giacere impercepito da chicchessia nelle viscere della terra, sarebbe pur sempre *cosa, fenomeno*. E perchè? Perchè, se venisse alla luce, conosciuto *potrebbe essere*. Perchè dunque sono in esso gli elementi della conoscibilità. Perchè dunque questi elementi (cioè, insieme, elementi del suo esser *cosa, fenomeno*) son dati ad esso *dalla possibilità di conoscenza* (co·

scienza « überhaupt »). Le cose, insomma, non sono se non in quanto si esplicano, si manifestano, escono dal nulla, sono in istato di venir conosciute: e si esplicano, si manifestano, sono cioè cose (fenomeni) solo assumendo spazio, tempo e categorie; assumono questi, adunque, dalla conoscenza potenziale o possibile (coscienza « überhaupt »), dalla conoscibilità in generale, che forma la loro stessa essenza di cose, dalla conoscenza nel senso di poter essere conosciute, a cui col loro esser cose (entità esplicate, manifeste), si porgono e (quasi a dire) voglion arrivare. Essere cosa significa poter essere veduta, conosciuta, essere mostrabile, conoscibile; quindi le cose non sono che il protendersi, l'offrirsi alla funzione coscienza (« überhaupt »), in rapporto alla quale perciò soltanto sono cose (cioè rivelantisi, mostrabili, conoscibili), ossia esistono, la quale, per così dire, le attira a diventar cose, e quindi. come semplice funzione possibile di conoscenza, come possibilità della funzione di conoscenza (coscienza « überhaupt »), non come coscienza provvista della facoltà di rappresentazione negli individui effettivamente viventi (coscienza empirica), è quella che dà ad esse cose gli elementi dell'esser cose, gli elementi dell'esistenza, spazio, tempo, categorie.

Ciò si coordina con quanto dice quasi ad ogni passo Kant, che cioè le categorie stanno in riferimento all'esperienza possibile (1). E si rende quindi palese che il Mill definendo la realtà come possi-

(1) Il passo più decisivo è forse questo: « Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der sinthetischen Einheit des Mannifatigen der Anschaunng in einer *möglicher* Erfahrung ». *Kr., d. r. V.*, p. 197).

bilità permanente di sensazioni, non ha fatto altro che adottare questa direzione del pensiero kantiano. Il ragionamento che fa il Mill nel cap. XI della *Filosofia di Hamilton* è in sostanza quello che fa Kant a p. 521-525 della *Kr. d. r. V.* ove egli dice fra l'altro che è nell'idea d'una possibile esperienza nella sua assoluta completezza che è data l'esistenza degli oggetti non di fatto sperimentati ossia percepiti (1).

Questa è l'unica interpretazione che tolga le note incoerenze del concetto di noumeno in Kant (un oggetto che non è oggetto, che si *deve* concepire senza *poterlo* concepire, cioè senza potervi applicare le categorie). Il noumeno è veramente solo lo sconosciuto X; ciò a cui non arriva la conoscenza e *quindi nemmeno l'esistenza,* ciò in cui non ci sono le forme della conoscibilità e *quindi nemmeno* dell'esser cosa: il *nulla,* cioè, da cui uscendo le cose (con l'assumere le forme della conoscibilità, spazio, tempo, categorie), diventano cose, diventano *qualcosa* (fenomeni). Le cose visibili e tangibili (i fenomeni) sono dunque ciò che solo *esiste*. Ma esse, i fenomeni, esistono in sè e da sè, non perchè fatte *da noi* e apparenti *a noi*: sono l'apparire, sì, ma l'apparire *in sè,* il rivestirsi delle condizioni del poter apparire in generale, non *l'apparire effettivamente a qualcuno*: — quell'apparire *in sè* che è appunto *unum et idem* con l'essere cosa. La stessa

(1) « Wenn ich mir demnach alle existirenden Gegenstande der Sinne in aller Zeit und allen Raümen ingesant vors'elle, so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts anderes, als der Gedanke von einer möglicher Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit », p. 523-4).

*Erscheinung* è dunque la « cosa in sè ». Non ce n'è altra. L'*Erscheinung* (i fenomeni, le cose fenomenicamente costruite) hanno il loro essere-in-sè indipendente dal loro essere rappresentazione di e per una coscienza. « Cosa in sè » ed *Erscheinung* si conglobano in uno.

L'affermazione può apparire paradossale. Insistiamovi un momento. Il fenomeno (dice il Falckenberg) è una *relativa* cosa in sè, che sta di mezzo tra il noumeno e la percezione soggettiva. Ma visto una volta chiaramente che nello spirito del kantismo il noumeno è un puro segno di negazione e non un'esistenza, caduto cioè come esistenza positiva il noumeno, cade, anche quel « relativa », poichè tale aggettivo non ha senso che in rapporto ad un noumeno supposto positivamente esistente. E resta quindi che, nel sistema di Kant, visto sino in fondo, la cosa in sè, intesa, non già come alcunchè di misteriosamente esistente dietro le cose-fenomeni (perchè in questo senso il noumeno è il nulla, alcunchè che si può, sì, pensare, ossia raffigurarci fantasticamente col pensiero, ma non conoscere, ossia conoscitivamente determinare come esistente), bensì intesa come la cosa esistente indipendentemente dal nostro percepirla e pensarla, non è altro che *lo stesso fenomeno*: il fenomeno in quanto spaziale, temporale categorialmente determinato; cioè le qualità primarie, le quali esistono indipendentemente e fuori dal soggetto, mentre dipendenti dalla percezione di questo sono le qualità secondarie. Una nuova volta si scorge così che Kant in sostanza non è altro che Locke.

Si sarebbe forse meglio avvertito generalmente questo senso del kantismo se si fosse presa la consuetudine di intendere il kantiano *Erscheinung, erscheinen,* non tanto come « fenomeno » (1) e ancor meno come « apparenza » (chè « apparenza » suona alle nostre orecchie quale « apparenza senza realtà » mentre qui bisogna intendere « apparenza *perchè* realtà » come ad es., nella frase « il sole *appare* sull'orizzonte »), quanto come l'apparire nel senso ora detto, ossia il mostrarsi, il manifestarsi d'estrinsecarsi, il venire in luce. Si tratta, insomma, dell' « appare, dunque è » di G. Ferrari inteso nel senso: « appare *perchè* è: è, dunque non può non apparire; se appare, se si mostra, vuol dire che esiste ».

L'apparire, in altre parole, è l'indice dell'essere reale, la prova che alcunchè è. L'apparire è la realtà. Appaiono (si mostrano) le cose che sono, che si possono vedere e toccare; e apparire vuol dire questo appunto: che si tratta non di immaginazione, di fantasmi, ma di cosa che si può vedere e toccare. La realtà, l'essere reale, è dunque la stessa cosa dell'apparenza in questo senso, cioè la suscettibilità di apparire, la capacità di mostrarsi, di farsi constatare. (Il che non significa che la cosa sia nella sua totalità e assolutezza quale appare *a noi,* il suo apparire *a noi.* Si tratta di un apparire *in sè;* quel che *noi* cogliamo di questo apparire non è, o può non essere, tutto l'apparire

---

(1) In « fenomeno » si è smussato il significato originario di « apparimento » per non rimanere che quello di « fatto ».

medesimo. Donde la non assolutezza del nostro sapere, anzi la legittimità dello scetticismo).

Se non si accetta questa interpretazione e si persiste a sostenere che sia il pensiero effettivo e vivente (comunque concepito) che fa la sintesi categoriale dei fenomeni, si precipita per forza nell'anzidetto assurdo, che l'oggetto quando non è percepito o pensato (e sia pure dal pensiero come totalità — quando è fuori di questa) cada nello stato noumenico; ovvero in quest'altro, ancora maggiore, che il pensiero a distanza, e sia pure il pensiero come totalità, o il pensiero scientifico, la « scienza » (1), è quello che fa essere spaziali, temporali, causalmente concatenati gli oggetti che stanno nel centro della terra od oltre il limite dell'universo visibile ai nostri telescopi, e che a distanza, solo avvolgendoli vagamente di sè, solo proiettando in essi il pensiero « là ci saranno oggetti », li mantiene in tale stato. Dato il punto di vista di Berkeley la sua tesi era ancora sensata. Ma qui si sarebbe con ciò in presenza di un curiosissimo miracolo.

In sintesi semplicissima, quindi, eppure cogliente il senso profondo della dottrina, si potrebbe esprimere il pensiero di Kant così. In che consiste l'essere delle cose? Nel loro *poter* essere oggetto di esperienza; ossia nel loro poter entrare nelle categorie e *quindi* nella sensazione: ossia ancora: nel

---

(1) « Die *Subjektivität*... ist... diejenige, die sich in den Wissenchaften... ausprägt ». « Der *Verstand* ist... im rein transzendentalen Sinne als das Ganze der geistige Kultur Zuverstehen » (CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlino, 1921, pag. 164, 166).

poter essere viste e toccate. Che una cosa esista vuol dire che può essere vista e toccata. Questa visuale del senso comune e del realismo è tutto Kant (1).

* * *

Ora — ed ecco il punto saliente — che cosa rimane di quella coscienza « überhaupt » oltre e fuori di questi elementi da essa improntati nelle cose? Nulla. L'*io* per Kant non è che il veicolo, o vincolo o nesso o punto di unione delle categorie, per opera del quale, mediante queste, il mondo è un'unità ordinata (sintesi). Quella coscienza « überhaupt », quella coscienza come funzione in generale e possibile di conoscenza, quell'*io* puro, non è dunque altro che la stessa concatenazione del mondo, lo stesso mondo cancatenato (e non caos) e perciò pôrto alla conoscenza, conoscibile; non è, insom-

(1) Ne dà la prova il dolorante scandalo di K. Fischer in *Gesch. d. n. Phil.* V. ediz. Vol. V, p. II, p. 575 e seg., dove egli si straccia le vesti davanti all'evidenza che con la direzione di pensiero da noi illustrata Kant ha rinnegato l'idealismo. E quando si pensa che da due importanti passi *della Critica della Ragione pura* (p. 278 e 415) risulta che per Kant il permanente è unicamente la materia e l'*io* è il corpo, bisogna concludere che non ostante le influenze razionalistiche e religiose che dominavano e deviavano, la sana visuale realistico-materialistica è tutt'altro che spenta in Kant. — Che tale sia il significato riposto ed ultimo del kantismo, traluce anche al Windelband. Possiamo (egli scrive) pensare che le categorie abbiano valore oltre la sfera di rappresentazione dell'individuo e della specie solo « wenn die Art der Verknüpfung sachlich *in den Elementen selbst begründet* und eben damit als Norm für jede individuelle Art des Vollzugs der Synthesis anzusehen ist. Nur wenn wir die Elemente in einem Zusammenhange denken, der *ihnen selbst sachlich sukommt*, nur dann ist der Begriff, den der Mensch denkt, eine Erkenntnis des Gegenstandes. Gegenständlichkeit des Denkens ist somit *sachliche* Notwendigkeit ». (*Einleitung in die Philosophie*, II ed., 1920, p. 233, 235). Non solo gli elementi dell'oggetto (egli aggiunge), ma anche le forme, in cui essi si sintetizzano ad oggettività « stecken in der Wirklichkeit selbst ».

ma, che le stesse cose (fenomeni) costituenti un insieme non caotico, suscettibile di essere osservato e studiato: la natura. Al di fuori di questa concatenazione del mondo, di questo mondo di cose (fenomeni) recante in sè gli elementi connettivi o la coordinazione, l'*io* puro o coscienza «überhaupt» non è nulla. Nel mondo coordinato, adunque, provvisto di elementi connettivi, unito, «sintetizzato», la coscienza originaria o «überhaupt» o *io* puro è interamente riversata ed esaurita. Poichè quella coscienza «überhaupt» non è altro che il mondo (ordinato, conoscibile), così di «coscienza» non rimane che le nostre coscienze empiriche a cui quel mondo concatenato, nel quale si è travasata completamente la coscienza «überhaupt», che è questa stessa coscienza (cioè gli elementi connettivi, le categorie, di cui questa è composta), si affaccia come alcunchè di altro da esse, che esse devono faticosamente studiare e imparare a conoscere. Perciò, appunto perchè spazio, tempo e categorie sono da quella coscienza «überhaupt», immessi nelle cose, e quella coscienza non è altro che tali elementi e si esaurisce tutta in questa immissione di tali elementi nelle cose, così spazio, tempo, e categorie appartengono alle cose (fenomeni), sono inerenti ad esse. Non sono poste nelle cose dalla mente *nostra*, dalla coscienza nel senso ordinario, ma vi sono poste da quella coscienza «überhaupt» che non è poi altro che le stesse cose conoscibili, la conoscibilità delle cose, le stesse cose collegate o ordinate a cosmo, lo stesso collegamento delle cose, la natura. Sono dunque, quegli elementi, insiti

nelle cose stesse, nella stessa natura. Quegli elementi costitutivi e sorreggitori (spazio, tempo, categorie), la natura, le cose li hanno in sè. Per questo Kant poteva di continuo insistere sul carattere di *realtà*, di *obbiettività*, che hanno nel suo sistema i fenomeni (1).

Tutto ciò è vero già nell'àmbito del kantismo e risulta in modo assolutamente perspicuo dalla lucida e profonda interpretazione che di questo punto dà il Simmel. L'*io* puro, la coscienza non empirica, ma «überhaupt» (egli stabilisce anzitutto) è per Kant un astratto, è solo il lato intellettuale del soggetto singolo realmente vivente, il riflesso logico della sua vita. Quantunque sia solo questo o quel determinato individuo che conosce, esso non è che il veicolo, per sè indifferente e inattivo, della conoscenza come contenuto di verità, e quasi soltanto il nome dell'attività formatrice mediante cui i contenuti rappresentativi si concatenano in complessi di verità. Non l'intelletto come energia psichica d'una vita individuale è l'«unità di coscienza». Questa non è individuale. Essa è soltanto il significato di ordine, di concatenazione, di forma, che la connessione dei contenuti rappre-

(1) Forse, a questo riguardo, la proposizione più decisiva di Kant, è, come si sa, la seguente: «Ist die Wahrnehmung dieses Beharlichen *nur durch ein Ding ausser mir* und nicht durch *die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir* möglich». (*Kr. d. r. V.*, p. 275 dell'ediz. orig.). E quindi anche lo spazio ridiviene indipendente dalla coscienza ed esterno ad essa. Giustamente osserva al riguardo K. Fischer: «Da nun die Dinge ausfer uns in Raum sind, so muss auch der Raum etwas von unserer Vorstellung Unabhangiges sein, was so viel heisst, als den tranzendentalen Idealismus vom Grund aus verneinen» (*Gesch. d. n. Philos.*, V ediz., 1910, volume V, parte II, pag. 577).

sentativi del mondo possiede, significato che ha sede negli individui volta a volta esistenti solamente così come il senso logico di una proposizione ha sede nelle parti materiali dello scritto che le enuncia. Non è dunque esatto rendere il senso di Kant con la formula schopenhauriana « il mondo è mia rappresentazione », poichè l'*io* che tien raccolto il mondo ad unità e lo costituisce come essere obbiettivo, non è personale, non è « anima ». Spirito significa: concatenazione del molteplice, rapporto reciproco, ordinato (non caotico come lo presenterebbero le semplici sensazioni) degli elementi dell'Essere. L'*io* non è che l'energia primaria che si estrinseca nelle forme di concatenazione del reale (nelle categorie), il momento unitario di questi diversi elementi di unità, e non ha affatto un'esistenza separata da questi. Esso è dunque puramente la radice logica del mondo conoscibile; non è che l'unità a cui si raccolgono i contenuti del mondo nella rappresentazione. Esso perciò vive solo nel mondo, che assume le sue forme, alla stessa guisa che esiste solo nel e come mondo il Dio del panteismo. Esso non è se non la funzione che effettua l'unità, il carattere obbiettivo, la conoscibilità delle cose. E questa funzione che sorregge il nostro mondo conoscibile non ha alla sua volta un sorreggitore: l'*io*, cioè, si dissolve interamente in tale sua effettuazione. Appunto col sussumere il mondo nella coscienza, poichè con ciò esso è obbiettivo in quanto prende la sua forma da questa, Kant gli ha assicurata la più ferma obbiettività. Che, infatti, l'*io* si risolva nei contenuti del mondo, che esso sia la

pura forma e funzione in cui questi si concatenano a cosmo conoscibile e reale, vuol dire che l'armatura può essere abbattuta dopo che l'edificio sta ritto. Con ciò l'*io* ha perduta la sua posizione separata e non è più altro che il mondo. Doveva così prima il mondo perdere tutta la sua realtà nell'*io*, affinchè questo si offrisse in sacrificio ad esso e gli restituisse la sua realtà in un grado più alto. Kant perciò ha non soggettivizzato il mondo, ma oggettivizzato l'*io* (1).

Così il Simmel. Già rimanendo nell'àmbito del kantismo si può adunque concludere che l'identità stabilita dagli idealisti è vera *se rovesciata*. Essi dicono: cose, mondo = *io*. Ma si coglie invece il vero senso del kantismo rovesciando la equazione e dicendo: *io* (puro, coscienza «überhaupt») = cose, mondo, natura.

Dire perciò, come amano ripetere gli idealisti (2), che la concatenazione delle *Erscheinungen*, la quale costituisce il mondo dell'esperienza è fatta dall'*io* puro, non dall'*io* empirico, è un modo equivoco ed indiretto per dire che essa esiste in sè nelle cose. E dichiarare, secondo un più recente approfondimento dell'idealismo, che la « soggettività » di cui questo parla, il soggetto, la ragione, non è già l'organizzazione dell'individuo conoscente, i suoi processi psicologici, bensì le forme pure della conoscenza (3), finisce per non poter avere un significato concreto divergente da quanto ab-

(1) SIMMEL, *Kant*. IV ediz., 50-66.
(2) P. es. FISCHER, *Gesch. d. n. Phil.*, V. ed, vol. IV, p. I, p. 445.
(3) CASSIRER, *Op. cit.*, p. 207.

biam detto noi, perchè queste forme conoscitive *pure*, ossia svincolate dalla coscienza o pensiero vivente, dove sono, dove han sede, dove si realizzano, se non nelle cose o fenomeni, compreso tra questi, lo stesso soggetto conoscente?

* * *

Senonchè tutto ciò diventa ancora più chiaro nell'idealismo classico postkantiano, alla luce del quale diventa altresì più evidente l'intimo significato che ha nel kantismo il punto discusso.

Gioverà, anzitutto, tener presente la seguente nota del Windelband: «Il paradosso dell'*attività incosciente della coscienza* sta nell'espressione, non nella cosa. I filosofi tedeschi sono stati spesso assai infelici nella loro terminologia e sopratutto dove vogliono dare un nuovo significato a parole tedesche. Fichte non solo usa promiscuamente coscienza e autocoscienza, ma altresì intende per coscienza da un lato l'effettiva rappresentazione dell'individuo o dell'*io empirico* (donde, in raffronto a questa, la qualifica «inconscio»), d'altro lato le funzioni della coscienza in generale («überhaupt»), dell'appercezione trascendentale o dell'*io* universale (in questo senso l'espressione: storia della coscienza)» (1).

Ciò chiarisce assai bene che cosa sia quella

---

(1) *Lehrbuch der Geschicchte der Philosophie*, par. 42 N 2 n. 2. Si avverta che la frase fondamentale di questa nota è stata tradotta in modo da renderla *insensata* tanto nella prima (Zaniboni, riveduta da Gentile) quanto nella seconda (Dentice d'Accadia) versione italiana del *Lehrbuch*.

coscienza « überhaupt » o *io* puro, sulla base della quale l'idealismo, fondandosi unicamente sull'equivoco in queste righe messo in luce, sostiene il suo assurdo filosofico dell'*io* creatore del mondo. Non si tratta che di un'anfibologia. In seguito all'introduzione di quel linguaggio, *io* ha due sensi: *io* empirico e *io* « überhaupt », coscienza il primo, e noncoscienza (non rappresentazione) chiamata *io*, il secondo. Quando si dice *io* creatore del mondo, ognuno è condotto a intendere per *io*, l'*io* cosciente, la coscienza vera e propria. Ma quell'*io* creatore del mondo è invece, come si vide, già in Kant, e più chiaramente nei suoi successori, una noncoscienza, un puro e semplice insieme di elementi connettivi, il mondo connesso insomma, la « natura ». *Io* creatore del mondo vuol dire mondo, natura che crea sè stessa.

Anche per Fichte un'attività chiamata *io* crea il mondo. Ma si tratta di un *io* che come funzione conoscitiva è puramente potenziale, che è come una mente non in atto ma in potenza, una mente senza oggetti da pensare (e quindi non-mente, non-io), finchè con l'« urto » non ha creato a sè gli oggetti. Diviene veramente *io* cosciente, diviene veramente soggetto a cui s'oppone un oggetto, solo mediante l'« urto » con cui essa si limita, nell'atto di questa limitazione producendo con l'« urto » il mondo quale sensazione nell'*io* soggetto. L'« urto » è dunque nel sistema di Fichte, quel che è la creazione per le teologie. Ma quell'« urto », ossia dunque la creazione del mondo, la produzione della natura, precede la coscienza, la quale invece nasce solo da

esso; ed è operato da alcunchè che reca, sì, sempre il nome di *io*, ma agisce inconsciamente: ossia la produzione della natura è operata da una noncoscienza. Così, in realtà, persino pel filosofo dell'*io*, è da una situazione non ancora di coscienza che il mondo delle cose scaturisce (1). — Schelling accentua la soluzione in senso realistico, con l'esplicita predominanza da lui accordata alla filosofia naturale sulla filosofia trascendentale, col suo concetto che per procedere dall'*io* alla natura bisogna procedere dalla natura all'*io*, col suo porre come fondamento di tutto il reale un indifferenziato o «indistinto» che vuol diventare spirito, ma lo può solo mediante la natura, e che non già precedentemente a questa e fuori di essa, ma in essa soltanto ha la sua prima esistenza: dunque una noncoscienza che solamente mediante, attraverso e dopo la natura perviene alla sua superiore esistenza di coscienza. — E finalmente in Hegel l'*io* puro, o appercezione originaria o coscienza « überhaupt » diviene esplicitamente quel che implicitamente era fin dal principio: l'idea logica, ossia l'insieme di elementi connettivi della realtà (tempo, spazio e categorie), insieme che risiede, fuori da ogni coscienza, nella

---

(1) Con grande precisione e lucidità Nicolai Hartmann pone in luce tale soppressione dell'idealismo che con ciò tacitamente si opera. «Das erkennende Subjekt ist nicht das einzige Reale, neben ihm steht ein anderes Reales, welches das Gebende hinter der Gegenbenheit ist... Es liegt ausserhalb seiner. Der Sinn des Idealismus ist, dass alles scheinbar Ausserbewusste im Bewusstein wurzelt; hier aber wurzelt es in einem Unbewusstes... hetzeres aber ist ein Reales hinter dem Buvusstsein mit genau derselben Unabhängigkeit un Selbständugkeit, wie sie ursprünglich dem Objekt zugeschrieben wurde». (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlino e *Lipsia*, V. W. V., 1921, n. 109).

realtà stessa, che non esiste temporalmente (ma solo logicamente) prima della realtà e della natura, che è in questa, che è questa, che è dunque soltanto l'energia o attività autocreante la natura, l'«evoluzione creatrice»; e che solo dalla natura trapassa nelle nostre menti nelle quali soltanto acquista la coscienza. Le cose (bisogna dire, ancor più espressamente, riguardo all'hegelianismo) sviluppandosi da sè dal fondo del nulla, o della mera idea logica o dell'Uno eleatico, diventando manifeste, conoscibili, cioè cose, ossia porgendosi alla conoscenza, nel che consiste il loro essere cose, recano già in sè gli elementi costitutivi della loro esistenza (tempo, spazio, categorie) senza dei quali non potrebbero emergere da quel fondo, cioè essere cose. Qui, per richiamare il bel paragone del Simmel, l'armatura, cioè la coscienza propriamente detta come creatrice e sorreggitrice del mondo, è completamente abbattuta e l'edificio della natura con gli architravi che lo saldano insieme (spazio, tempo, categorie) si regge da sè ed in sè, sebbene protendendosi alla coscienza stessa, la quale ne costituisce però soltanto il fastigio.

* * *

Giunta a questo punto d'arrivo, ciò che tale dottrina in sostanza dice, è: le cose esistono là, fuori di noi, fuori della nostra mente, per virtù propria, spaziali, temporali, una o più, come causa ed effetto l'una dell'altra, quali a noi (parzialmente o frammentariamente) appariscono. Esistono da sè, indipendentemente da noi e dalla no-

stra coscienza, con lo spazio, il tempo e le categorie inerenti in esse, e non ad esse date dalla nostra coscienza. Lungi che la nostra coscienza crei la natura, è invece la natura che crea la nostra coscienza, questa cioè scaturisce dalla natura, dalle cose, dalla realtà (dagli elementi costitutivi di questa, dall'«idea», che sono poi *la stessa realtà*). Lungi che sia la nostra mente che impronta le sue forme sulla realtà, essa nostra mente invece ha le forme che ha, possiede i suoi concetti sommi, le categorie, perchè sono trapassate in essa dalla realtà o dalla natura, perchè questa, prima avendole in sè le ha in essa improntate. Cioè: la nostra mente ha certe foggie fondamentali di pensare, perchè la natura ha improntato in essa le sue proprie medesime foggie essenziali (com'è ovvio, poichè è la natura — il complesso di elementi connettivi, l'« idea » che non esiste precedentemente e fuori della natura, ma solo dapprima in questa e come questa — ciò che ha prodotto la nostra mente). Cioè ancora: la nostra mente è quello che è, perchè l'ha fatta tale la natura da cui è nata, e non viceversa.

Gli idealisti non riuscirono, non ostante le loro pose di penetrazione superiore, a capire lo « spirito » nè di Kant nè di Hegel. In fondo, interpretarono questi pensatori « coscienzialisticamente », come cioè se l'essere per quelli esista solo in quanto esiste per una coscienza, ossia (non ostante le chiacchiere) soggettivisticamente. Con ciò, in realtà non capirono la *mögliche Erfahrung* di Kant, il totale rovesciamento che con essa questi aveva fatto di

Berkeley. E la loro è sempre in ultima analisi la posizione berkeleyana: perchè una cosa esista bisogna che sia conosciuta, il suo esistere è l'*essere conosciuta*: — non, come con Kant, l'essere *conoscibile,* ossia visibile, tangibile, quand'anche nessuno la conosca, la veda, la tocchi.

In realtà, dell'*esse est percepi* berkeleyano aveva già incominciata la demolizione Hume, in una direzione del suo pensiero, che, anch'essa, è scarsamente avvertita e compresa; tanto che, lungi dal proseguire, secondo abitualmente si dice, il corso Locke-Berkeley, egli insorge vivamente contro la «filosofia moderna» come quella la quale consiste in uno «stravagante scetticismo» che rende impossibile attribuire ad alcunchè un'esistenza indipendente (1). Il suo ragionamento è il seguente. Di ciò che noi chiamiamo un dato oggetto non abbiamo in realtà che innumerevoli percezioni singole e distinte, le singole percezioni che ne riceviamo quando ci avviene di vederlo e toccarlo. Tutto ciò che noi sappiamo di quello che denominiamo l'oggetto esistente esternamente a noi, non è che le innumerevoli percezioni staccate e diverse, che ne abbiamo nei momenti in cui esso viene a trovarsi nella nostra percezione. Abbiamo migliaia di percezioni di un oggetto, le quali ci vengono ad intervalli, ciascuna delle quali

(1) I assert, that instead of explaining the operation of external objects by its means, we utterly annihilate all these objects, and riduce ourselves to the opinions of the most extravagant scepticism concerning them. If colours, sounds, tastes and smells be merely perceptions, nothing we can conceive is possest of a real, continu'd and indipendent existence (*A Treatise of Human Nature* in *Philisophical Works*, ed. Green and Grose, vol. I, p. 513).

è un fatto singolo, è staccata e distinta dalle altre, è una cosa che sta a sè. Poichè, però, tutte si rassomigliano assai, noi finiamo per considerarle come identiche, quasi come un'unica percezione; e poichè l'interruzione nella loro esistenza è contraria alla loro perfetta identità e ci fa considerare ogni precedente percezione come annichilita, così togliamo l'interruzione pensando che queste percezioni staccate, interrotte, siano connesse da una esistenza reale, che c'è anche quando noi non la percepiamo (1). Ma quest'esistenza reale che noi siamo dunque costretti a pensare che permanga anche negli intervalli delle nostre percezioni, non è, avverte Hume, quella d'una sconosciuta «cosa in sè», ma proprio quella dell'oggetto *tal quale* noi lo constatiamo nella percezione, *tal quale* esso è nella percezione, con le sue qualità avvertite in questa, con le sue qualità sensibili: ossia l'esistenza reale che siamo costretti a pensare permanentemente è quella delle *stesse nostre percezioni*. Perchè, che cosa sono le percezioni? Sono appunto le qualità delle cose, il rosso, il dolce, il ruvido, il molle, la resistenza, la massa, che Locke e Berkeley avevano dimostrato essere nient'altro che percezioni. Ora noi (l'uomo «naturale», non «alterato» dalle sottigliezze filosofiche) pensa precisamente che fuori di lui, e anche quando non li percepisce, esistano gli oggetti con le qualità che egli in essi percepisce, vale a dire pensa che fuori di lui e dell'atto del suo percepire esistano *le sue stesse*

(1) «By a real existence of which we are insensible». *Treatise*, ecc., in *Works*, ed. cit. vol. I, p. 488.

*percezioni*. Infatti, l'uomo «naturale», dice Hume, non distingue tra oggetti e percezioni, non suppone l'esistenza di un mondo fuori della mente ed una copia di esso all'interna di noi, ma ammette solo una singola esistenza che si può chiamare indifferentemente oggetto o percezione (1). Negli intervalli delle nostre percezioni noi dunque dobbiamo pensare che continuino ad esistere là gli oggetti come sono in quanto percepiti, ossia proprio le nostre percezioni (= qualità delle cose), il colore, il sapore, la resistenza tattile, che poco prima abbiamo sentito e poco dopo torneremo a sentire. E' vero che questa conclusione è, per Hume, opera dell'immaginazione cui la ragione non si arrende. Ma è altresì vero che, per lui, tale immaginazione — la quale, nel suo sistema è la stessa cosa dell'*Einbildungskraft* kantiana, «una cieca quantunque indispensabile funzione dell'anima, senza di cui noi non avremmo affatto conoscenza di sorta» (2), cioè, in linguaggio humiano, la sola facoltà che, salvandoci da un «totale scetticismo» ci permetta di condurre innanzi un ragionamento conclusivo (3), la sola, la quale con quelli de' suoi principi che sono permanenti, irresistibili, universali, fornisca un fondamento ai nostri pensieri ed

(1) «There is only a single existence, which I shall call indifferently *object* or *perception*». (*Treatise*, ecc., in *Works*, ed. cit., vol. I, p. 491).

(2) *Kr. d. r.* V., II ed. orig. p. 104.

(3) «The understanding, when it acts alone, and according to its most general principles, entirely subverts itself, and leaves not the lowest degree of evidence in any propositions, either in philosophy or common life. We save ourselves from this total scepticism only by means of that singular and seemingly trivial property of the fancy». (*Treatise*, ecc., in *Works*, ed. cit., vol. I. p. 547).

azioni e impedisca alla natura umana d'andare in rovina (1) — è altresì vero, dico, che tale immaginazione ha, per Hume *ragione* contro la *ragione* («refin'd or elaborate»), perchè, siccome questa rovescia incessantemente sè stessa e le sue conclusioni, equivale in realtà a una non-ragione, alla quale è sempre preferibile la «falsa ragione» della immaginazione (2). Il succo del pensiero di Hume, su questo punto, è perciò il seguente. La ragione non può *dimostrare* l'esistenza degli oggetti esterni a noi, fuori della percezione; anzi la ragione *dimostra* che nulla ci consente di asserire tale esistenza. Pure, non ostante siffatta impossibilità di *dimostrazione* favorevole e possibilità di *dimostrazione* contraria, la cosa sta ugualmente così: gli oggetti esterni esistono. L'affermazione della loro esistenza, quantunque affermazione non razionale, non suffragata dalla ragione, è indubitabile. Si tratta esattamente, del «certo» di Vico, alcunchè di irrefutabile, di ineliminabile, che esiste indubbiamente di fatto, quantunque non sia ancora penetrato dalla ragione (non sia «vero»), e la cui esistenza, sebbene la ragione non l'abbia risolto in sè, è indiscutibile e dev'essere accettata; cosa non dimostrata dalla ragione, ma di cui pur siamo assolutamente sicuri, indubitabile, innegabilmente esistente. Poichè se quel che genera il «vero» è

---

(1) Quei principi dell'immaginazione «are the foundation of all our thoughts and actions, so that upon their removal human nature must immediately perish and go to ruin» (*Ib.*, p. 511).

(2) «We have, therefore, no choice left but betwixt a false reason and none at all». (*Treatise*, ecc., in *Works*, ed. cit., vol. I, p. 548).

la ragione (« mentis cum ordine rerum conformatio »), quel che genera il « certo » è semplicemente la sicurezza non poggiata sulla ragione, ma istintiva e intuitiva (« coscientia dubitandi secura »); e quindi fondamento del « certo » è l'« autorità », quel che ora si direbbe il fatto irrecusabile, il fatto che ci si impone. E tale autorità che ci si impone senza bisogno dell'intervento della ragione e indipendentemente da questa è pel Vico anche quella della nostra natura sensibile: « certum nititur auctoritate nostra sensuum » (1); precisamente l'immaginazione di Hume (2). — E' del resto (stabilisce Hume in un passo importantissimo e a cui non si presta la debita attenzione) da un lato, possibilissimo pensare che la percezione sia assente dalla mente senza essere annichilita, perchè, non essendo la mente stessa se non un gruppo di percezioni diverse, non v'è alcun assurdo nel pensare queste percezioni sciolte e staccate l'una dall'altra; come, d'altro lato, e tanto più, è perfettamente possibile pensare che quella stessa cosa che, col nome di percezione, risulta separabile dalla coscienza, sia,

(1) *De Uno universi Juris*, ecc. Prolop.

(2) L'opposizione per Hume si delinea infatti anche come tra pretese dell'intelletto e attestazioni dei sensi: « 'Tis impossible upon any system to defend either our understanding or senses »; e perciò nell'antitesi tra le prime e le seconde egli respinge le prime: « carelessness and inattention alone can afford us any remedy ». (*Treatise*, ecc., in *Works*, ed. cit., vol. I, pag. 505). E' l'inizio di quella perorazione dei diritti della percezione contro le pretese della ragione che prosegue brillantemente lo Spencer nei paragrafi 388-391 dei *Principles of Psychology*, insorgendo contro il fatto che la ragione « makes itself the final object of superstition » e concludendo che « in the trial of Reason *versus* Perception... Reason is absolutely incapable of justifying ist assumption ». Ciò è interamente nello spirito di Hume.

pur col nome di oggetto, con questa pienamente congiungibile (1). Insomma, tale teoria di Hume si potrebbe esporre così. Ciò che dobbiamo pensare come esistente per sè e indipendentemente da noi, sono proprio gli oggetti quali percepiti, ossia proprio quelle qualità primarie e secondarie delle cose che Locke e Berkeley hanno dimostrato essere nostre percezioni. Esistono, dunque, continuamente e indipendentemente dal nostro *io* che le avverta, proprio le *nostre percezioni*. O, volendo approfondire maggiormente: non esiste da una parte la coscienza, dall'altra oggetti distinti e diversi da questa; ma solo qualità o percezioni sensibili, le quali, se si considerano, a dire così, dal lato dell'attivo *percepire,* si designano piuttosto col nome di percezioni, se si considerano dal lato del passivo *essere percepite* si designano piuttosto col nome di oggetti; ma sono sempre un'unica e medesima cosa, in cui viene a coincidere l'atto di avvertimento attivo delle percezioni, che comunemente chiamiamo coscienza di esse, e il fatto passivo di essere percepito, proprio di ciò che chiamiamo oggetto. — Teoria importantissima e veramente «centrale» per il pensiero filosofico. Perchè, se accentuata in una direzione, da essa si può sprigionare il feno-

(1) «What we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd vith a perfect simplicity and identity. Now as every perception is distinguishable from another, and may be consider'd as separately existent; it evidently follows, that there is no absurdity in separating any particular perception from the mind... If the name of *perception* renders not this separation from a mind absurd and contradictory, the name *object*, standing for the very same thing, can never render their connection impossible». (*Treatise*, ecc., in *Works*, ed. cit., p. 495 6).

menismo, il positivismo di tipo ardigoiano (sensazioni puntuali che si raggruppano in un *me* e in un *non-me*), l'empirio-criticismo di Avenarius; vista in un'altra direzione essa si presenta come precorritrice (oltre che del più deciso positivismo-realismo di Mach) della dottrina kantiana, interpretata, secondo qui si fece, in senso realistico; come illustrazione di questa interpretazione realistica e previa dimostrazione dell'esattezza di essa; come tappa importantissima che, principiando a rovesciare il *percezionismo* di Berkeley, non poteva non mettere capo in Kant a un fondamentale realismo. Giacchè, come è chiaro, gli oggetti quali percepiti, ossia le *nostre stesse percezioni,* che noi, per Hume, dobbiamo pensare provviste di esistenza continuata, esistenza che c'è anche quando esse non sono nella nostra percezione effettiva, esistenza che è indipendente dalla nostra mente, che si regge fuori da questa, staccata da questa, senza di questa — non sono altro che le *Erscheinungen,* i fenomeni, l'esperienza possibile, la «natura» di Kant, fenomeni che tornano dunque al lume della dottrina di Hume, a rivelare il loro significato di *percezioni* esistenti fuori e indipendentemente *dalla percezione* o dalla mente, ossia di elementi di percepibilità, di conoscibilità (e *quindi* di Essere) esistenti a sè e senza bisogno di trapassare in conoscenza effettiva; ossia ancora di un *apparire in sè,* di un semplice essere percepibile e conoscibile, di un rivestirsi delle forme onde poter essere percepito anche senza che nessuno effettivamente percepisca; chè ciò e nient'altro vuol dire (nell'espressione humia-

na) che l'oggetto è la percezione staccata dalla mente: percezione possibile, percezione *se* e *quando* sopravviene una «mente» che percepisca, tanto percezione che *quando* sopravviene tale «mente» esso diviene la *sua* percezione; percezione che è lì in istato potenziale, pronta a manifestarsi come percezione effettiva, quando ci sia la condizione a ciò necessaria, la presenza d'una «mente» (di un cervello).

Ora, come non si è scorto questa essenziale vena realistica che corre nel fondo del pensiero di Hume, così non si è capito che la fase Kant-Hegel (con la sola, più apparente che reale, deviazione di Fichte) prosegue e compie questo rovesciamento del *percezionismo,* che aveva trovato in Berkeley il punto saliente, e la restaurazione contro di lui della esistenza della cosa *fuori della coscienza,* la restaurazione del realismo. Gli idealisti attuali riattaccandosi proprio alla apparente o parziale deviazione fichtiana, o comunque riducendo la realtà alla coscienza, all'*io,* mostrano che ad essi è sfuggito completamente lo «spirito» del movimento, del quale solo il realismo è l'erede legittimo.

Ed ora, dice l'idealismo: voi parlate di esperienza, di empirismo; non capite che senza le forme o la forma intellettuale *a priori* l'esperienza non è nemmeno possibile? Senonchè, abbiamo visto che queste forme *a priori* sono le forme della conoscibilità in generale, le forme che sono forme dell'esistenza e della conoscibilità *insieme.* Quell'obbiezione idealistica equivale dunque a dire: non capite che senza esistenza non c'è nulla che esista,

e quindì nulla da vedere, da toccare, da conoscere? Che senza conoscibilità non si può conoscere? Che, d'altra parte, non si può pensare e conoscere se non secondo la natura (forma, categorie) del pensiero che pensa? Sapete? Perchè si possano vedere le cose occorre che le cose siano visibili; e occorre inoltre un occhio che le veda, provvisto di una sua propria struttura e capacità. Veramente, bella scoperta! E questa è la banalità in cui, da Kant in poi, gli idealisti si aggirano e pretendono debba aggirarsi il pensiero filosofico per attestarsi di marca superiore!

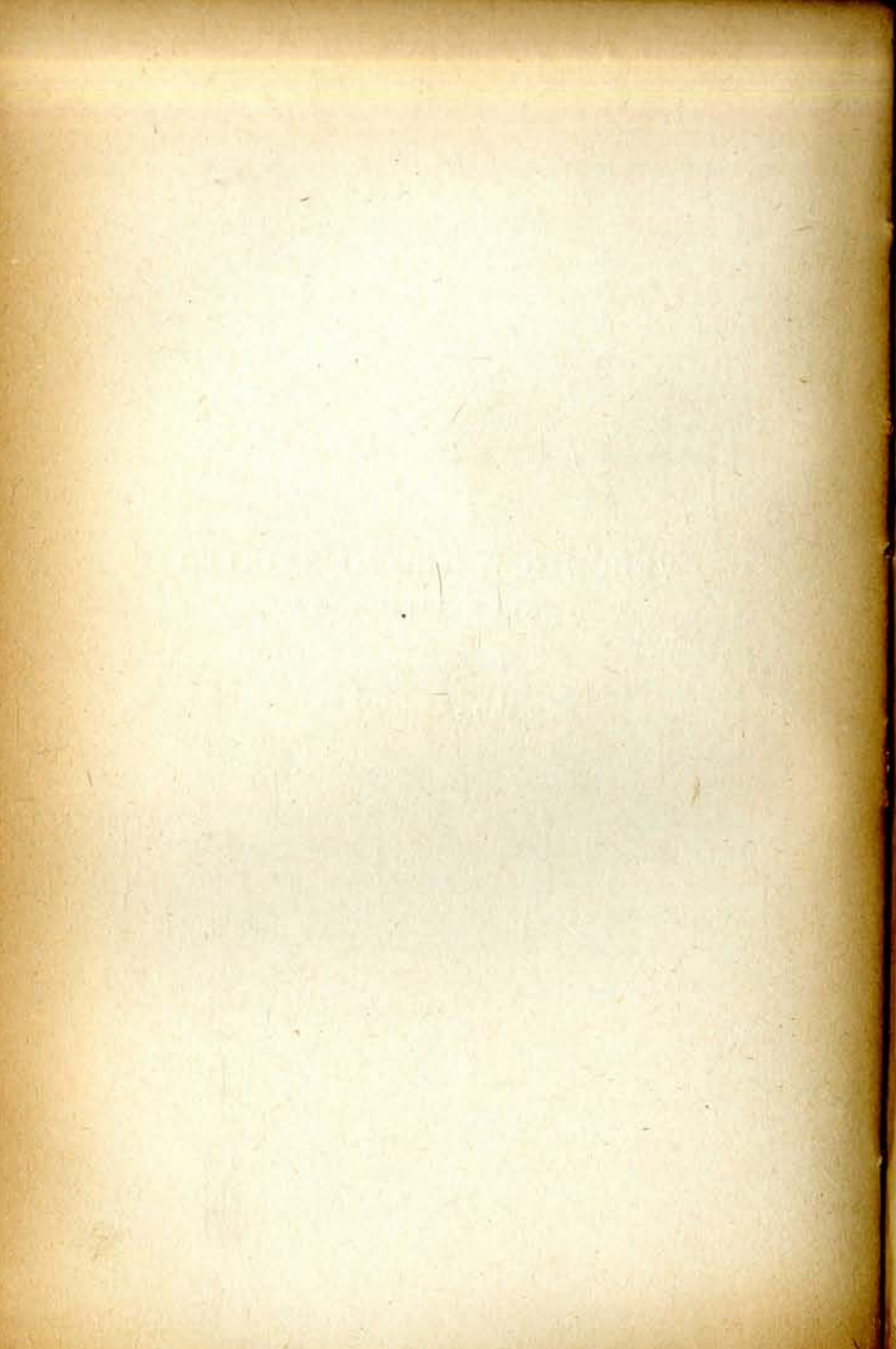
Insomma, alla fine del cammino vediamo che l'idealismo è costretto (se capisce quel che riballbetta) a capovolgersi nella visuale del pensiero comune e del positivismo realistico. Dopo un viaggio così aspro e laborioso esso adunque ci riconduce esattamente al punto di partenza. A quello cioè che le cose sono là e la mente è qua, che le une sono fuori dall'altra e l'altra separata dalle une, che tanto poco la mente ha fatto le cose che solo mediante approssimazioni faticose, imperfette e non mai definitive può prendere contatto con esse.

Lo scherzo dell'*io* che crea il mondo, fondato sull'equivoco verbale messo in luce, ha durato troppo, perchè l'insistervi sia di buon gusto. E' ora di passare ad altro di più serio.

*Rivista di Filosofia*, XIV, 3, Luglio-Settembre 1923.

V.

# VECCHIO E NUOVO SPIRITO NELLA FILOSOFIA

Discorso
R. Univ. Genova

Lo spirito della filosofia che designo come « nuovo » non è una tendenza che si sia in essa manifestata dapprima nel nostro tempo, nè quello che designo come « vecchio » una tendenza specificamente propria del mondo antico e che abbia in esso esaurito la sua vita. Piuttosto è vero che questi due spiriti si sono trovati sempre uno accanto all'altro lungo il corso del pensiero filosofico; che essi costituiscono due tipi essenziali di filosofica mentalità sotto i quali si possono rubricare tutti i vari sistemi; e che la denominazione di « nuovo » e di « vecchio » ha la sua ragion d'essere in questo, che lo spirito « vecchio » ha organato nell'antichità quella sua foggia tipica che doveva servire di persistente modello ai secoli successivi, ed ha nel medioevo raggiunto e spiegato la sua più assoluta possanza; mentre lo spirito « nuovo » ha fatto nella epoca moderna il più risoluto e coerente sforzo per conquistare un duraturo ascendente sulle menti. O più decisamente, in ciò, che lo spirito « vecchio » in filosofia è un residuo e un'eredità della mentalità primitiva; lo spirito « nuovo » è la chiara coscienza critica di ciò che sia sopravvivenza atavica trasmessaci da quella mentalità e la risoluta

cancellazione dal nostro pensiero di siffatta sopravvivenza.

La distinzione che io faccio tra spirito « vecchio » e spirito « nuovo », è insomma, la seguente.

Il carattere della mentalità del selvaggio e del bambino consiste nel non poter distinguere le cose e i fatti che hanno un'esistenza reale dalle creazioni della fantasia; nel non essere consapevoli della diversità tra rappresentazioni di coscienza a cui corrisponde una realtà e rappresentazioni che sono meri processi psichici senza alcuna realtà che vi corrisponda. I primitivi attribuiscono alle rappresentazioni del sogno, la stessa realtà che a quelle della veglia. La presenza degli « spiriti » ha per essi la stessa realtà delle cose percepibili. La rappresentazione di un uomo richiamata dal suo ritratto non viene distinta dalla reale presenza di lui. I bambini non hanno coscienza che la favola che li fa piangere non contiene eventi reali, o che la bambola che percuotono non è un essere umano. Ciò avviene perchè manca nei primitivi e nei bambini il senso della differenza tra *pensierò* ed *essere*. Questo appunto, adunque, cioè l'incapacità di distinguere tra *pensiero* ed *essere*, è il carattere tipico della mentalità primitiva (1).

La distinzione sta perciò qui: lo spirito « nuovo » è quello che sa distinguere tra *fatti reali*. rappresentazioni a cui corrisponde realtà, e meri processi psichici, mere costruzioni mentali, *sogno*, e che respinge il sogno e tiene fermo alla realtà: lo

---

(1) Cfr. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, prime pagine.

spirito «vecchio» è quello che prende i semplici processi psichici, le semplici costruzioni della mente, il sogno, per realtà, anzi si crea dei sogni e li fa passare a sè e agli altri per realtà. Ciò è dire che spirito «vecchio» in filosofia è tipicamente quello che tanto poco distingue pensiero ed essere che anzi espressamente li identifica, cioè l'idealismo. Tutte le varie forme d'idealismo, da quello platonico a quello «attuale» — con la loro fondamentale proposizione che la realtà sta nelle idee o nello spirito, è idee o spirito, che, insomma, l'Essere è fatto di elementi mentali, di elementi di pensiero, è pensiero — non sono che la prosecuzione e la superficiale trasformazione di quella mentalità primitiva per la quale il *pensiero* suscitato dal ritratto di un uomo è la stessa cosa della presenza dell'*essere* di lui. Questa identificazione di *pensiero* ed *essere*, operata dalla mentalità primitiva è la diretta progenitrice della stessa identificazione tra *pensiero* ed *essere* che si opera nelle diverse elaborazioni speculative dei vari idealismi. Tali superbe speculazioni non sono che il rimaneggiamento estrinseco d'una posizione di pensiero che nella sostanza è sempre esattamente la stessa che, con quelle più semplicistiche forme, è presente nella mentalità dei primitivi.

Ho detto che è nell'epoca moderna che lo spirito «nuovo» ha fatto il più risoluto sforzo per affermare il suo ascendente. Aggiungo: vano. Poichè è vero di oggi come di ieri, dell'epoca moderna come dell'antichità, che quello che (tranne in rari e brevi periodi) è rimasto e rimane sul proscenio

come la filosofia consacrata quasi a dire ufficialmente e segnata del crisma della superiorità, della eccellenza, del plauso è ciò che ho qualificato in essa di spirito vecchio. Si potrebbe quasi dire ch se si vuole un criterio estrinseco per distinguere in filosofia lo spirito vecchio dallo spirito nuovo, può servire il seguente: scorrete una delle consuete storie delle filosofia; quasi tutto ciò che in essa occupa il centro, quasi tutto ciò che costituisce il filone principale della narrazione è spirito vecchio: tutto ciò che è collaterale, che forma l'alone di quel nucleo centrale, che è semplicemente raggruppato attorno ad esso, e su cui si getta uno sguardo breve, spesso disattento, talvolta sprezzante, tutto ciò è spirito nuovo: — precisamente come in una storia ufficiale di religioni positive ciò che occupa il centro è quasi sempre lo svolgimento estrinseco di un arido dottrinalismo, e le eresie, in cui si raccoglie quanto vi è nello spirito religioso di veramente vivo, sono prospettate in subordine, di sbieco, come fatto collaterale e secondario, sotto una luce di condanna. Nè è meraviglia: poichè non solo talvolta, come pensa il Guyau, ma costantemente, avviene che lo spirito umano si stanca di essere uno specchio troppo chiaro della realtà, e «si compiace allora di soffiar sul suo vetro per oscurarne e deformarne le immagini» (1); o che, per usare un'arguta immagine del Diderot, gli fa sempre assai comodo di credere che una benda sugli occhi «quando è di buona stoffa, ben lungi

---

(1) *L'Irreligion de l'Avénir*, préf. IV.

dal togliere la vista, lasci scorgere attraverso una infinità di cose meravigliose, che con gli occhi soli non si riesce a vedere » (1). Insomma: coloro che posseggono un pensiero severo, diffidente, che sa scorgere le ragioni del dubbio, e non afferra con desiderio il primo pretesto per credere onde rimuoversi dal dubbio, coloro che vogliono le idee ben precisate e posseggono la forza di non accettarle se non son tali e se non hanno reso interamente conto di sè, che non s'accontentano del press'a poco e del vago, che non sono pronti a « capire » (ossia a persuadersi, ad arrendersi), ma conoscono invece la difficile arte, di « non capire » (2), costoro, sono sempre l'infima minoranza di fronte a quelli cui per appagarsi, per persuadersi, per « capire » basta un cenno vago e gli echi inderminati che suscita, un *ictus cordis*, uno di quegli slanci di romanticismo con cui il pensiero con febbrile impazienza costruisce come realtà ciò che desidera. « Is tamen humano intellectui error est proprius et perpetuus (notava giustamente Bacone) ut magis moveatur et excitetur affirmativis, quam negativis (3). « Quod enim (aggiungeva) mavult homo verum esse, id potius, credit » (4). Perciò avviene che lo spirito « vecchio » della filosofia troneggi quasi sempre sul « nuovo » tanto in ogni presente momento vivente del corso di essa, quanto, per naturale conseguenza, nella sua storia.

---

(1) *La promenade du Sceptique, ou les Allées.* (*L'Allée des Epines*, 9).
(2) Cfr. RENSI, *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore*, p. 151.
(3) *Novum Organum*, I, 46.
(4) *Id.*, I, 49.

* * *

Così spirito «nuovo» nella filosofia è per me, nel mondo greco, la concezione sofistica, spirito «vecchio» quella socratico-platonica. Tre sono le caratteristiche essenziali che costituiscono tale «nuovo» nello spirito filosofico sofistico. La prima è questa. Il vero reale è l'individuo, la cosa individuale, non la generalità concettuale in cui, tenendo arbitrariamente presenti solo alcuni elementi della cosa singola, e arbitrariamente eliminandone altri, raggruppiamo le esistenze individuali medesime; la conoscenza, perciò, ci è data solo dall'osservazione delle cose individuali, dai fatti, per quanto contrastanti, discordi, inconciliabili, ed in tale loro inconciliabilità dobbiamo singolarmente constatarle, afferrarle, descriverle; non si può, ad es., dire che cosa sia la virtù in generale, ma solo che cosa è la virtù dell'uomo e la virtù della donna, la virtù del guerriero e la virtù del magistrato. La seconda caratteristica, che si riferisce al mondo umano e consegue da quella ora accennata, è la seguente. Nulla vi è che possa dirsi prodotto necessario della ragione in sè, e si intende non del potere di argomentare, ma della ragione *una*, della ragione assoluta, della ragione intesa come la facella o il modulo identico che inerisce in tutte le menti e le vivifica; nulla quindi che sia possibile apoditticamente stabilire con deduzione razionale. Poichè tale ragione non potendo che essere sempre *una, quella,* se alcunchè fosse il prodotto di essa, se fosse una cosa sola con essa,

o apoditticamente deducibile da essa, si troverebbe essere dovunque, senza diversità o contraddizioni, assolutamente identico: la diversità, invece, delle varie giustizie e morali ci dimostra che il giusto e il bene non sono tali in sè, non sono prodotto d'una siffatta ragione, non sono ciò che questa, proprio in quanto l'*una* ragione, fissi come giusto e bene, ma sono invece, qua e là variamente, resi giusto e bene dal fatto esteriore diverso, dalla legge e dal comando, come i sofisti dicevano, o, come ora si tradurrebbe, dalla pressione della diversa conformazione sociale. La terza caratteristica è il relativismo. Emergendo dalla situazione mentale in cui il costume circostante è l'assoluto, per primi i sofisti si svincolano dalla prigionia del *qui* e dell'*ora*. Per primi, riescono a vedere il presente, il vicino, il famigliare, sotto l'angolo visuale del lontano, dell'inconsueto, del diverso. Per primi, sanno non vivere solo nel vicino, non far centro unicamente in esso e dove si è, ma anche nel lontano e dove non si è. Sono, dunque, per quanto riguarda le cose dello spirito i primi copernicani. *Qui, noi,* non è l'assoluto, non è tutto. *Qui* vale come *là; noi* come *loro;* la *nostra* verità come la *loro*. Quindi la *nostra* verità — nessuna *nostra,* la *nostra* di nessuno — non è la verità assoluta. Il centro della verità non è *qui,* attorno a noi, in noi. Ma, del pari, non è in nessun altro *qui,* in nessun altro *noi*. Il centro della verità non è in nessun luogo; non esiste. E' questo pieno copernicismo spirituale, e perciò relativismo; chè il copernicismo, discentrandoci, mettendo il *noi* all'i-

stesso livello del *non noi,* deprimendo la centricità del nostro angolo visuale al grado d'una qualunque delle infinite ed ugualmente illusorie altre centricità degli innumeri altri angoli visuali da cui si può guardare il firmamento, è appunto nient'altro che un capitolo del relativismo.

Individualismo, irrazionalismo, relativismo: tali sono, adunque, le caratteristiche dello spirito filosofico «nuovo» nella speculazione sofistica.

Ma contro ad esso tosto potentemente si costruisce, prevale e trionfa, lo spirito «vecchio» con la concezione socratico-platonica. Caratteristica del « vecchio » in questa è quasi a dire la debolezza sentimentale che non le permette di tener gli occhi aperti sulle cose quali individualmente esistenti, e sugli urti, i contrasti, le contraddizioni, quindi le irrazionalità e le incomprensibilità, in cui esse, cioè il mondo reale, sono immerse. La debolezza sentimentale che non è capace di sopportare questa situazione, vuole ad ogni costo togliersela dagli occhi e riparare da essa nel comodo e tranquillante porto dove non ci siano più urti, dove le contraddizioni siano risolte e tutto sia razionale e comprensibile. E vi riesce; ma scarnificando le cose singolarmente esistenti della loro ricca esistenza individuale, riducendole ad un impalpabile scheletro e sforzandosi di persuadere che questo scheletro aereo, non le cose nella loro piena, multiforme e contrastante esistenza, è la vera realtà. « Se io — dice in sostanza Socrate al sofista — dialogizzando teco ti costringerò a riconoscere o meglio ti condurrò a vedere che tu stesso riconosci

con me, come quelle cose, che tu dici esistere solo l'esistenza singola inconciliabilmente separata e contrastante, posseggono tutte alcuni caratteri comuni, e che questi, e non l'uno o l'altro carattere accessorio che tu indichi, costituiscono la vera essenza d'esse cose; allora non puoi più affermare che sia d'uopo arrestarsi alla descrizione dei singoli casi diversi, nè che le cose siano come a ciascuno appare. Chè in questi caratteri essenziali (cioè nel concetto, che è dunque la cosa stessa nei suoi caratteri più sostanziali, la *vera* cosa) s'accomunano i singoli esemplari diversi e contrastanti, e nel riconoscerli come la *vera* cosa s'accomunano pure tutte le menti». Con questa «filosofia del concetto» mediante la quale, come s'usa dire, Socrate «superò» il relativismo sofistico, cioè col trasferire la realtà dalla cosa viva, visibile, tangibile a un pallido estratto, compiuto idealmente e arbitrariamente da noi, d'alcuni caratteri di essa, comincia a costituirsi saldamente quello spirito «vecchio» in filosofia che con insuperabile tenacia ed inesauribile forza di propagazione si estende prevalente o dominatore in quasi tutti i momenti successivi. E quando Platone proietta i concetti, designati da Socrate come la vera realtà delle cose, fuori della coscienza, dello spazio e del tempo, e ne fa sotto il nome di idee, lo schema essenziale eterno delle cose, il quale solo dà esistenza alle singole sensibili cose transeunti col parteciparsi a esse, o, come potrei dire, per accentuare con intenzione l'identità con una fase di pensiero contemporanea, con l'unirsi in sintesi con esse; il tipo

dello spirito « vecchio » in filosofia, quello che, per chi sotto le espressioni mutevoli sappia cogliere la sostanza del pensiero, si ripete costante e inalterato in tutte le fasi successive, rimane una volta per sempre totalmente e definitivamente formato. In cotesta sua definitiva formazione, esso costituisce la fonte da cui poi zampilla quel verbalismo concettuale astrattamente raziocinante e orgogliosamente sicuro di chiudere nelle ragnatele dei suoi astratti raziocini la realtà, di cui don Ferrante (che non solo nelle pagine del grande romanzo, ma nella vita vera, ancor oggi, dottrineggia, sentenzia, ha ascendente e autorità) è la figurazione immortale; quel verbalismo concettuale a cui, sotto l'influsso dello spirito « vecchio » si riduce la filosofia, e che io non saprei meglio chiarire che col seguente aneddoto. Udii una volta un bambino, davanti ad alcuni animali da lui non mai dianzi veduti, strepitare impaziente verso la madre, che non gli badava: « Mamma, mamma, che cosa sono? ». E quando finalmente la madre si decise a dargli ascolto, e gli rispose « pavoni », il bambino tacque completamente appagato, come se, saputa la parola, avesse anche conosciuta la cosa. Elementare, ma evidente, conferma della tesi positivista che il concetto non è che il nome; conferma del fatto, posto acutamente in luce già relativamente alle prime fasi della filosofia, in cui questa veniva plasmando le sue caratteristiche, dal grande storico positivista della filosofia greca, T. Gomperz, del fatto cioè che fu il linguaggio, l'applicazione di sostantivi alla designazione di idee gene-

rali, ciò che condusse alla personalizzazione prima, poi alla sostantivizzazione, alla trasformazione in realtà sostanziali, delle astrazioni concettuali, dei concetti universali, carattere proprio dell'idealismo (1); conferma, insomma, che è la parola quella che, come uno spillo, appuntando insieme un gruppo di rappresentazioni, forma il concetto, il quale dunque in sè non è nulla, nulla più lel nome con cui le cose simili sono designate. Tre quarti delle spiegazioni che ancor oggi ammanisce e con cui furoreggia la filosofia dallo spirito «vecchio» sono esattamente della natura di quelle di cui si appagava il bambino dell'aneddoto. Chè non è vero soltanto dei tedeschi, bensì, sotto l'influsso del pensiero tedesco, stato potenziato tra noi proprio dalle scuole idealiste, è, anche per buona parte di noi, diventato vero quel che dice Schopenhauer. «Al suono di certe parole, come diritto, libertà, il Buono, l'Essere (questo insignificante infinito della copula) e simili, il tedesco è preso da vertigine, casca tosto in una specie di delirio e comincia, mentre mette artificialmente in fila i concetti più generali e quindi più vuoti, ad abbandonarsi a frasi gonfie che non dicono niente, laddove dovrebbe guardar in viso la realtà e percepire palpabilmente le cose e le relazioni, da cui quei concetti sono astratti e che formano perciò il solo vero contenuto di essi» (2).

---

(1) *Griechische Denker* (vol. I, nella bella nuova edizione curata dal figlio, H. Gomperz, *V. W. V.*, 1922, pp. 161 e 360; vol. II, Lipsia, Veit, 1912, p. 147 e 322).

(2) *Parerga*, II, par. 120 (*Sämmtl. Werke*, ed. Deussen, vol. V, p. 263).

Or in tale sua definitiva formazione platonica, lo spirito «vecchio» getta la sua ombra opaca su tutto il medioevo con la soluzione realistica della questione degli universali. Nella quale voglio rilevare soltanto, per la ragione che verrà in luce più innanzi, due punti. L'uno, il pensiero che la realtà procede da un grado minimo a un grado massimo, e che quello è costituito appunto dalla cosa individuale e singola, questo dalla più ampia generalità, sicchè la cosa individuale è quasi una privazione d'essere e *l'ens realissimum* è *l'ens universalissimum;* espressione tipicamente estrema dello spirito filosofico «vecchio». L'altro, il concetto di *intellectus agens,* cioè (per usare le parole di Windelband, assai utili a preparare la via a quanto fra un momento accennerò) «una forma esistente fuori e indipendentemente dagli individui empirici», «l'eterna ragione del genere umano che non nasce e non muore e contiene le eterne verità in guisa per tutti valevole», «la sostanza della vita veramente spirituale di cui l'attività conoscitrice dell'individuo è soltanto una manifestazione particolare» (1). Contro tale spirito «vecchio» del realismo scolastico, lo spirito «nuovo» prosegue, sebbene in condizione d'inferiorità, la lotta lungo tutto il medioevo col nominalismo; col nominalismo, che riprende e fa suo il principio sofistico che la vera realtà è la cosa individuale, la cosa singolarmente esistente; col nominalismo, ch'è la filosofia dei primi pensatori spregiudicati dell'epoca moderna, degli umanisti, che è anzi, appunto nella

(1) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* par. 27.

sua espressione estrema di nominalismo scettico, il carattere proprio dell'autoctono genio italiano, rappresentanti del quale non sono coloro (come Rosmini e Gioberti) che una scuola contemporanea, allo scopo di glorificare retrospettivamente sè stessa, presenta come tali, ma uomini quali Machiavelli e Guicciardini, Galileo e Leopardi, o il Foscolo di *Didimo Chierico;* col nominalismo il quale — sgretolando quel fondamento della mentalità realistico-scolastica secondo cui partendo da concerti universali, supposti infallibilmente noti, si pretendeva di poter discendere a dimostrare e spiegare le cose individue, e, sdegnando quindi di osservare queste cosiddette realtà d'infimo grado, le si costringevano a mostrar d'esser quello che la deduzione dai concetti universali reclamava — rovescia il procedimento, pone come punto di partenza del pensiero le cose individuali medesime, ed apre così nella cupa filosofica e teologica muraglia cinese medioevale la breccia per cui passerà l'indagine scientifica.

Ma anche nell'epoca moderna, dopo sporadici successi dello spirito «nuovo» dapprima col prevalere della filosofia di Locke, che, per quanto riguarda la negazione del realismo scolastico, s'appunta in quel vero proclama del nominalismo estremo ch'è l'introduzione ai *Principi della conoscenza umana* del Berkeley, poi nel positivismo, specie del Mill, che circa il punto da me soprattutto tenuto presente, trova la sua rielaborazione contemporanea negli ultimi due volumi del James (1), nella sua

(1) *Essays in radical Empiricism; Some Problems of Philosophy.*

tesi che il concetto è un prodotto secondario, inserviente ai nostri bisogni di sistemazione e semplificazione, ma non avente valore se non in quanto è destinato a fondersi ed effettivamente finisce per fondersi col dato percettivo, tesi che egli riassume nella sentenza dell'«insuperabilità della sensazione» (1) — anche nell'epoca moderna, dico, rimane complessivamente nel favore delle moltitudini alla ribalta e conserva il sopravvento lo spirito «vecchio»: prima nel dogmatismo prekantiano, poi, all'identica guisa, nel dogmatismo o idealismo postkantiano, fino all'ultima sua propaggine che sotto il nome di filosofia dello spirito domina ora fra di noi. Confesso che mi sembra sia destituito di senso filosofico chi o per partito preso, o perchè non sa cogliere il punto centrale di un pensiero sotto il linguaggio e i particolari, o per quella sottile preziosità distinguente che, forma, purtroppo, così nell'espressione come nel modo di pensare, una caratteristica della gioventù intellettuale contemporanea e le impedisce di scorgere le fattezze semplici del reale — non vuol vedere che le forme dello spirito, in cui, anzichè nelle cose empiriche, è fatta consistere la realtà; le forme dello spirito, siano esse le dodici di Kant, le quattro della riproduzione italiana odierna del kantismo, o l'unica forma delle forme, la forma spirito, di una fase filosofica (fichtiana) ancor più recente (2); le forme dello spirito, dico, immutabili e perenni, che

(1) *Some Problems*, ecc., pag. 79.

(2) Invano alcuni di coloro che favoreggiarono il trionfo di quella prima fase della nostra fisolofia recentissima, malcontenti dei ri-

sole danno, con la loro sintesi, realtà alle empiriche cose transeunti, non sono altro che le idee platoniche rivestite alla moderna, e la propaggine medioevale di quelle, i «generi» della filosofia scolastica acconciati alla foggia del giorno. Fondete, insieme, *l'ens realissimum* degli scolastici, che possiede la massima realtà appunto perchè possiede la massima universalità, con *l'intellectus agens* di Averroè, ragione del genere umano esistente indipendentemente dagli individui empirici, ed avete esattamente il «concetto puro» o lo «spirito come atto puro» — dottrine nel cui tronco non fa dunque se non ricircolare la linfa che nutrì già l'albero dell'antico scolasticismo.

* * *

Nè, in fondo, questa filosofica anima «vecchia» ha diritto di richiamarsi a Kant e tanto meno in quella sua saliente trovata dell'essere i-

---

sultati intellettuali e sociali venuti a galla con la seconda, cercano di distinguere e fare un taglio netto tra l'una e l'altra. La filosofia dell'«atto puro» è il prodotto inevitabile della «filosofia dello spirito». Chi ha voluto questa è responsabile di quella. Ed è poi evidente che il diffondersi dell'idea che la realtà non è altro che spirito doveva costituire un incentivo potente al formarsi di una mentalità impulsiva e avventata, fantastica e violenta, perchè nudrita al pensiero che il pronunciato dello «spirito» (e cioè dello spirito *in me*) sia tutto, e foggi, costruisca o ricostruisca il mondo: al formarsi cioè di uno stato d'animo *propriamente* romantico, *ora per la prima volta* prodottosi tra noi, precisamente come, all'epoca di Schlegel e Novalis, sotto l'azione delle *medesime concezioni filosofiche* in Germania. Se avesse prevalso la lucida, sobria, assennata, veramente italiana mentalità del Gabelli, con la sua recisa reiezione della sovranità della coscienza (v. *L'Uomo e le Scienze morali*, ed. Lemonnier, p. 187), della coscienza, cioè dello spirito, cioè del pronunciato individuale (che, anche nel suo capriccio o nella sua violenza, giustifica sè stesso come pronunciato dello «spirito») molte cose forse sarebbero andate altrimenti. Ma, come ho dimostrato altrove (*L'irrazionale*, ecc., p. 20 e s., 23) le cause buone sono quasi sempre quelle che soccombono.

dentico al pensiero e dell'*io* che crea il mondo o dà l'essere al mondo, trovata che potrebbe lasciarsi passare come un'innocente pirotecnica, se al suo insinuarsi nelle menti non risalisse per buona parte la responsabilità di quell'avventatezza, di quella impulsività caotica, di quella credenza di poter tramutare la realtà sociale secondo i propri capricci o le proprie fantasie, in una parola di quel romanticismo torbido, che, nelle direzioni più opposte, caratterizza la vita presente; — favola filosofica di un fantastico di cattivo gusto, alla quale bisogna opporre il concetto in cui convengono una delle più antiche e profonde intuizioni religiose e una recentissima psicologia, il buddismo da un lato (1), l'empirio-criticismo di Mach, Avenarius

---

(1) I due passi più decisivi sono forse questi: *Majjmanikayo*, Discorso, 22 (v. in *Discorsi di G. Buddho*, trad. it., Bari, Laterza, 1907, specialm. p. 211, 214 e seg.) e *Dialoghi del Re Milinda*, L. II, C. I (nella trad. it., Milano, Isis, 1923, p. 35-38). L'Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Aufänge des Buddhismus*, Göttingen, II ediz., 1923, p. 258) commenta il primo testo così: « Wir begegnen hier der vielbesprochenen, mit modernen Anschanngen so überraschend zusammentreffenden Lehre des Buddismus, die es ablehnt, von einem substanziellen Seelenwesen zu sprechen, und in deren Gesichtsfield allein der Fluss seelischen Geschehene erscheint — wo es kein *cogito* gibt, sondem nur ein *cogitatur* ». (E « sostanziale » resta sempre l'anima anche quando sia *denominata* o *intesa come* originaria e indipendente « attività » o « energia », quando insomma sia qualcosa d'altro e di più che il prodotto dell'organo cerebrale). — Di qui l'obbiezione di Aritto, mortale per il concetto fondamentale buddistico del *Karma*, che le azioni dannose non riescono a danno di chi le fa (*Majjman.*, Discorso 22; trad. it. cit., p. 203; e v. altre obbiezioni analoghe ricordate da Oldenberg in *Buddha*, 1923, p. 297, n. 2); obbiezione che fa montare in furore Budda, ma che è insormontabile. « Wir werden (è giusto ripetere con l'Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, p. 266) über seine Verfehlung milde urteilen. Vor dem Widenspruch, in den die Richtungsänderung des Denkens hineinfürhte, hatte er nur eben nicht die Augen geschlossen ». L'insormontabilità di quell'obbiezione e l'inestricabile contraddizione che ne sorge pel buddismo è anche bene messa in luce dal Deussen in *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, III ed. 1920, I ? p. 161 e s.

e James, procedente da Hume, dall'altro: il concetto, cioè, che l'*io* è assolutamente inesistente e non è che un avverbio di luogo, la designazione del punto, dello spazio ideale, del *qui* dove si affaccia un dolore o un piacere, un pensiero o un'immagine.

Chi infatti mediti attentamente sopratutto le modificazioni introdotte da Kant nella II edizione della *Critica della Ragion Pura* in confronto con la I, modificazioni dirette a porre in piena luce le linee realistiche della sua concezione che erano state disconosciute, scorge che il fondo del pensiero di Kant è nient'altro che il semplice realismo della mente ordinaria, pressochè il cosiddetto realismo «ingenuo». Per lui, infatti, è bensì un alcunchè denominato «coscienza» che dà alle cose gli elementi dell'esistenza (spazio, tempo, categorie), ma questa cosiddetta coscienza, non è la coscienza dell'individuo empirico, quella accompagnata dalla rappresentazione, quella che il linguaggio comune chiama coscienza; ma è la coscienza «überhaupt» la quale non è poi altro che la possibilità della conoscenza in genere, la conoscibilità delle cose, il loro poter essere oggetto di conoscenza, il loro poter venir conosciute, cioè la possibilità d'esperienza, la *mögliche Erfahrung*. Non capisce, secondo me, il senso profondo e riposto, o diciamo, rispetto alla consueta interpretazione idealista, «esoterico», del kantismo, chi non sa scorgere che *Bewusstsein überhaupt* è la *stessa cosa* di *mögliche Erfarhung*. E per conseguenza il kantismo viene a dire: ciò che dà alle

la Coscienza in genere = l'espª possibile

cose gli elementi dell'esistenza è il loro stesso esistere, il loro autocrearsi, il fatto del loro venir fuori dal nulla, del loro venir alla luce, del loro apparire, non già apparire a *qualcuno*, ma apparire *in sè*, il fatto del loro rivestirsi delle forme del poter apparire, in generale. *Esse est percipi posse*; così Kant rovescia l'*esse est percepi* berkeleyano. Che una cosa esista vuol dire che può essere percepita, che può essere vista e toccata.

Questo lo schietto realismo che sta, per quanto occulto, in fondo del pensiero di Kant (1). Al quale quindi non tanto lo spirito «vecchio» dell'idealismo culminante nell'ormai trito luogo comune dell'identità di essere e pensiero, ha il diritto di far capo, quanto piuttosto quel sano realismo che, conformemente alla riflessione spregiudicata, pone l'essere o la realtà naturale, precedente al pensiero, e ravvisa questo nascente come prodotto secondario da quella, e, ben lungi dal crearla e dominarla, parte subordinata di essa.

Schopenhauer, questo grandissimo pensatore che, non ostante le sue innegabili numerose contraddizioni, è colui che più ha affondato lo sguardo nella vivente realtà (2) e che, appunto perciò non è gustato nè compreso nè letto dalla generazione attuale, stata avviata a prendere sul serio solo le

(1) V. retro p. 145 e seg.; e cfr. anche *Interiora Rerum*, cap. VI.

(2) Egli stesso dice, con *superbia quaesita meritis*, della sua filosofia, che tutte le verità di essa «durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind», ed aggiunge: «darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und *darum ist sie nicht langweilig*» (*W. a. W. u. V.*, II cap. 17; *Sämmtl. Werke*, ed. Deussen. vol. II, p. 206).

le categorie, gli elementi dell'essere. Cioè, per salvare, almeno verbalmente, il proprio preconcetto, si fa capo ad un alcunchè fuori delle percezioni, fuori delle categorie, fuori dell'esperienza, non già trascendentale, ma prettamente trascendente, vale a dire fantasia sull'*al di là* che ha altrettanta legittimità quanta ne ha qualsiasi altra diversa: pure sogno (1). Ma «i filosofi e i teologi e tutti gli altri che scrivono le cose *sopra natura* o che *non si veggono*, dicono mille pazzie; perchè in effetto gli uomini sono al bujo delle cose e questa indaga-

---

toccato, percepito con qualche senso, noi possiamo dire che esiste. Ciò che non si trova in queste condizioni *potrebbe* esistere o non esistere, esistere in uno o in un altro modo. Tutte queste sono mere possibilità di fantasia, di sogno. Ogni affermazione circa il suo essere o il suo essere in uno o nell'altro modo, è una fantasia pari in valore, in legittimità, in credibilità ad ogni altra diversa od opposta escogitata circa quel *ciò*. Tutte si equivalgono: tutte hanno il valore del sogno (e concediamo: del bel sogno). Di tale natura è il soggetto o la coscienza trascendentale, l'*io* o il concetto puro, lo spirito come atto puro, e simili. — Ed è appunto lo sbrigliarsi in questi sogni, il concentrare l'attenzione e la riflessione su questi *puri sogni*, secondo l'idealismo eccita a fare, che io credo deleterio alla mentalità di un popolo.

(1) L'arbitrarietà, assolutamente non seria, di questa concezione viene limpidamente alla luce in uno scrittore che ha avuto l'ingenuità di porre il problema e la sua pretesa risoluzione in modo chiaro: appunto il Deussen (*l. c.*, p. 457-459). Egli conclude con questo sillogisma, che gli pare la quintessenza dell'irresistibilità: — «Spazio, tempo e materia sono eterni: la coscienza è la condizione dello spazio, del tempo, della materia: dunque la coscienza è eterna»: coscienza, s'indende, trascendentale, non empirica. Ma la coscienza che si crede d'aver scoperto come condizione dello spazio, del tempo, della materia (= causalità per Schopenhauer e Deussen) è l'unica conosciuta, nota, quella empirica. Una volta che non regge più l'attribuzione a *questa* dello spazio, del tempo, della causa, chi autorizza ad escogitare una coscienza «trascendentale», non mai da alcuno constatata, a nessuno nota e rivelata, allo scopo di ostinarsi ad attribuire spazio, tempo, causa *ad una coscienza*, invece di concludere come la logica impone, che spazio, tempo, causa pertengono per sè alla realtà, che questa li ha in sè senza bisogno d'alcuna coscienza che ve le dia? Che serietà nella sovrapposizione alla realtà di quella coscienza «trascendentale» che non è poi *altro se non* gli stessi spazio, tempo, causa? (v. più oltre, pag. 236 e seg.).

zione ha servito e serve più a esercitare gli ingegni che a trovare la verità ». « E se tu dirai che le scienzie, che principiano e finiscono nella mente, abbiano verità, questo non si concede, ma si nega, per molte ragioni, e prima, che in tali discorsi mentali non accade esperienza, senza la quale nulla dà di sè contezza ». « Le cose mentali che non son passate per il senso son vane e nulla verità partoriscono se non dannosa ». « Or guarda, lettore, quello che noi potremo credere ai nostri antichi, i quali hanno voluto difinire che cosa sia anima e vita, cose improvabili, quando quelle che con isperienza ognora si possono chiaramente conoscere e provare sono per tanti secoli ignorate e falsamente credute ». Così, con senso perfettamente positivista — nuova conferma di quale sia il pensiero per davvero italiano — il Guicciardini (1) e Leonardo (2).

* * *

Ora, con questo carattere dello spirito filosofico « nuovo » in confronto del « vecchio », per cui il primo respinge la tesi fosforescende dell'identità di essere e pensiero e dell'*io* che forma il mondo e, liberando il reale dalla schiavitù della coscienza a cui l'idealismo lo assoggetta, colloca la realtà extramentale sopra e prima della coscienza stessa e fa di questa prodotto ultimo e parte secondaria della natura universa; con tale carattere s'accom-

(1) *Ricordi politici e civili*, 125.

(2) *Leonardo prosatore*, scelta di scritti a cura di G. FUMAGALLI (Milano, 1915, pp. 66, 67, 331).

pagna nello spirito filosofico «nuovo» l'altro, presente nei vari momenti di esso sotto diversi nomi, come relativismo, agnosticismo, dubbio filosofico, nell'applicazione fatta di quest'ultimo piuttosto da Balfour (1) che da Descartes, poichè questi vien tosto meno al suo principio (2) di non ammettere come vera nessuna delle cose sin qui credute «propter hoc unum quod de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem» (3), e, proprio nel primo momento in cui crede di poter venirne sicuramente meno, cadendo in errore (4), carattere però che io preferisco chiamare col suo nome vero di scetticismo, nulla curandomi che questo nome suoni male alle orecchie dei profani (come, per la medesima mancanza d'informazione, suona male per essi il nome «sofista» o «epicureo») e nemmeno curandomi se esso trova scarsa grazia presso quegli «illustri saggi» di cui parla il Nietzsche nella seconda parte di *Zarathustra* (5).

Poichè, cioè, l'essere e il pensiero non sono

---

(1) *A Defence of Philosophical Doubt* (nuova ed., Londra, 1920). «The original title of this book (egli scrive, p. VIII) was *A Defence of Philosophical Scepticism*». E aggiunge che sostituì a questo titolo l'altro *solo* perchè in Inghilterra quando si legge la parola scetticismo si pensa che s'intenda «scepticism in matters of religion».

(2) Giustamente Schopenhauer qualifica l'atteggiamento di Descartes come «des rechten Ernstes noch entbehrenden und daher so schnell und so schlecht sich wieder gebenden Skepsis» (*W. a W. u. V.*, I. Anhang, *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 501).

(3) *Méd.*, IV.

(4) Cfr. RENSI, *Interiora Rerum* (Milano, «Unitas», 1924), p. 158.

(5) Un caso che dimostra come anche coloro che dovrebbero aver pratica di queste cose si lascino abbacinare dai nomi, è lo scandalo che desta la parola «scetticismo» confrontato con la benevolenza o la tolleranza con cui era ed è ancora accolta la parola «agnosticismo». Sembra appena credibile: ma un *suono vocale* diverso dà ai più (anche filosofi) l'impressione di una cosa diversa.

affatto identici; poichè l'essere precede e travalica immensamente il pensiero tanto, per dir così nell'estensione, quanto nella possibilità di spiegazione, la quale, come amava ripetere Ardigò (1), è umana (cioè incerta e fallibile) e solo il fatto è *divino* (cioè certo e infallibile), il fatto sensibilmente constatabile, la constatazione puramente sensibile del fatto; poichè il pensiero non è che un accidente, un secondario prodotto ultimo, parte, piccola parte, dell'essere totale; così è ovvio che, per usare un'espressione baconiana «est intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum» (2), ossia il pensiro non può abbracciare e risolvere in sè tutto l'essere, non può penetrarne il fondo, e ogni volta che ritiene e proclama di esservi riuscito, ne rimane, in un vicinissimo avvenire, gravemente scornato. Affermare — diceva già Schopenhauer, in necessaria conseguenza della sua tesi ricordata — che un semplice fenomeno cerebrale costituisca «l'essere obbiettivo ed in sè del mondo e delle cose, il quale è indipendente da esso e presente prima e dopo di esso, è manifestamente un salto che nulla ci autorizza a fare» (3). «Appunto perchè (aggiungeva) il mondo si è formato senza l'aiuto della conoscenza, la totalità del suo essere non entra nella conoscenza» (4). «Perciò (concludeva) ogni nostra conoscenza del mondo è

(1) P. es.: *Opere Filosofiche*, vol. VIII (1901), p. 18.
(2) *Novum Organum*, I, 41.
(3) *W. a. W. u. V.*, II, Cap. 22 (*Sämmtl. Werke*, ed. cit., vol. II, p. 325).
(4) *Ib.*; p. 326.

soltanto limitatissima, mediata e relativa, cioè una traduzione parabolica nelle forme della conoscenza, quindi un *quadam prodire tenus*, che non può non lasciarsi sempre dietro molti problemi insoluti » (1). E gli piaceva ripetere, con giusto e brillante paragone, che ogni sistema contiene elementi non spiegati « come un precipitato insolubile o il resto che il rapporto irrazionale di due grandezze lascia sempre dietro di sè » (2).

Possiamo pure convenire col Windelband che la questione eternamente dibattuta lungo il corso del pensiero filosofico, del come abbiamo dinanzi un mondo d'oggetti, del come da ultimo la formazione dei nostri oggetti si spieghi, metta capo alla concezione che l'oggetto è una sintesi selettiva di elementi; tutti gli elementi che lo formano si trovano nella realtà extramentale e la stessa concatenazione di essi che foggia l'oggetto per noi è presente in quella realtà (3). La nostra mente (bisogna

(1) *Ib.*; *ib.*, p. 327.

(2) *W. a. W. u. V.*, II, Cap. 46 (*Sämmtl. Werke*, ed. Deussen, vol. II, p. 662). Nei *Parergo*, vol. I, *Fragmente zur Geschichte des Philosophie*, par. 12 (*Sämm. Werke*, ed. cit., vol. IV, p. 80) questo paragone è espresso così: « Sämmtliche Systeme sind Rechnungen, die nicht aufgeben: sie lassen einen Rest, oder auch, wenn man ein chemisches Gleichniss vorzieht, einen unauflösischen Niederschlag. Dieser besteht, darin dass, wenn man, aus ihren Sätzen folgerecht weiter schliesst, die Ergebnisse nicht zu der vorliegenden realen Welt passen, nicht mit ihr stimmen, vielmehr manche Seiten derselben dabei ganz unerklärlich bleiben ».

(3) La conoscenza (egli dice) possiede un valore che trascende la rappresentazione dell'individuo e della specie solo se « die Art der Verknüpfung *sachlich in den Elementen* selbst begründet ist. Nur wenn wir die Elemente in einem Zusammenhange denken der ihnen selbst *sachlich* zukommt, nur dann ist der Begriff den der Mensch denkt, eine Erkenntnis des Gegestandes. Gegenständlichkeit des Denkens ist somit *sachliche* Notwendigkeit ». « Nicht nur seine Bestandteile, sondern auch die Formen, in denen sich diese zu Gegenständen zusammenschliessen steeken in der Wirklichkeit

però allora esplicitamente aggiungere) non fa che rendere, per dir così, saliente e viva quella sintesi in luogo di altre pure presenti nella realtà, come fissando con una certa *intenzione* i ghirigori d'una tappezzeria o le linee che formano gli spigoli delle mattonelle sul pavimento, ne facciamo saltar fuori un certo disegno che, indubbiamente, c'è, anch'esso, nella tappezzeria o sul pavimento, ma che senza il nostro fissare l'una o l'altro con una certa *intenzione* rimarrebbe confuso e perduto nell'insieme dei segni. Accanto agli elementi concatenati in quella che è la sintesi per noi, la sintesi che è l'oggetto per noi, e accanto a questa stessa concatenazione, stanno nella realtà infiniti altri elementi ed infinite altre concatenazioni di essi che non emergono quindi nella nostra conoscenza. La quale dunque non può dirsi falsa, perchè afferra alcuni elementi che sono effettivamente presenti *nella realtà;* non può dirsi vera in quanto afferra *solo alcuni* degli elementi presenti nella realtà. « Un vecchio signore, ingegnere, fa, in compagnia di un figlio diciottenne e di un bambino di cinque anni, una passeggiata in una via di Vienna. I loro occhi hanno ricevute le medesime immagini. Ma l'ingegnere ha osservato quasi soltanto i tramvai, il giovane particolarmente le belle ragazze e il bambino forse solo i giocattoli

---

selbst ». (*Einleitung in die Philosophie*, II ediz., 1920, p. 233, 235). Ciò è dire: la conoscienza è obbiettiva quando gli elementi che formano i componenti ultimi del suo oggetto esistono nella realtà (extramentale). Se questo è, come vuole il Windelband, il risultato cui, attraverso Kant e l'idealismo, finisce per mettere capo il pensiero, c'è da sorridere e da domandarsi: tanto ci voleva? Occorreva proprio il faticosissimo processo della critica kantiana e dell'idealismo per accorgersene? *Tantae molis erat?*

meccanici nelle vetrine dei fabbricanti di essi» (1). «Nous ne saurions garantir nullement la possibilité de constater, même très superficiellement, toutes les existences réelles, dont la majeure partie peut-être doit nous échapper totalement. Si la perte d'un sens important suffit pour nous cacher radicalement un ordre entier de phénomènes naturels, il y a tout lieu à penser, réciproquement, que l'acquisition d'un sens nouveau nous dévoilerait une classe de faits dont nous n'avons maintenant aucune idée, à moins de croire que la diversité de sens, si différente entre les principaux types d'animalité, se trouve poussé, dans notre organisme, au plus haut degré que puisse exiger l'exploration totale du monde extérieur, supposition évidemment gratuite, et presque ridicule» (2). «Parrebbemi un'arditezza, per non dir temerità la mia, se dentro gli angusti confini del mio intendere volessi circoscrivere l'intendere e l'operare della natura; e veramente parmi che saria cosa ridicola il credere che allora comincino ad essere le cose della natura, quando noi cominciamo a scoprirle e intenderle» (3). «Infinite cose restano in natura incognite agli intelletti umani» (4). E' «la natura nulla curante che le sue recondite ragioni e modi d'operare siano o non siano esposti alla capacità degli uomini» (5). Così parla il positivismo e nello stesso tempo il pensiero schiettamente italiano.

---

(1) MACH, *Erkenntnis und Irrtum* (Lipsia, 1920, IV ediz., p. 22).
(2) A COMTE, *Discours sur l'Esprit positif* (ediz. del Centenario, p. 20).
(3) GALILEI, *Frammenti e Lettere* (Livorno, 1917, p. 36-37).
(4) *La prosa di Galileo* (Firenze, 1911, p. 409).
(5) GALILEI, *Frammenti e Lettere*, cit., p. 234.

Ogni specie vivente — pensate solo ai nostri cani e ai nostri gatti che vivono con noi nelle nostre stesse case, che hanno dinanzi lo stesso mondo percettivo nostro, il mondo dei nostri mobili, utensili, libri, ma che ricavano da questo il loro mondo quasi unicamente di odori e di sapori, così radicalmente diverso da quello che vi ricaviamo noi — ogni specie vivente, dico, coglie alcuni elementi obbiettivamente esistenti e concatenati, ma ne lascia sfuggire infiniti altri. Noi scorgiamo bene che la sintesi degli elementi del reale che è presente alle specie animali inferiori a noi, è solo sommamente parziale e quidi non vera. Non riusciamo a scorgere, per un invincibile pregiudizio antropocentrico, che anche la sintesi nostra, anche la sintesi che è il mondo di oggetti nostro, si trova nella medesima condizione, e, per uno di quelli che Bacone chiamerebbe *idola tribus* e il Guastella errori strutturali della nostra intelligenza, consideriamo la sintesi nostra come quella piena e perfetta, non riflettendo che ogni specie, sente nel profondo oscuro della sua essenza, la sintesi propria, con altrettanta assoluta certezza come noi la nostra, quale quella che non può non essere completa, definitiva, decisiva per tutti i viventi.

Un testo buddistico narra quanto segue. Un re fece una volta radunare in piazza i ciechi nati e ordinò che si facesse toccar loro un elefante. Uno toccò la testa, uno l'orecchio, uno le zanne. uno la proboscide, uno il dorso, uno il piede, uno la coda. Il re chiese quindi ai ciechi com'era l'elefante. Colui che aveva toccato la testa, disse: come

una pentola; colui che aveva toccato l'orecchio disse: come un vaglio; colui che aveva toccato le zanne: come un aratro; quegli che aveva toccato la proboscide: come un timone; chi aveva toccato il dorso: come un granaio; chi aveva toccato il piede: come una colonna; chi la coda: come un pestello. E tutti gridavano l'un contro l'altro, terminando poi col venire alle mani: «l'elefante è così! no, non è così, in quest'altra maniera esso è!» (1). — Non si potrebbe pensare paragone più esatto per descrivere, non solo (come il testo voleva) la situazione dei nostri vari sistemi filosofici (2), ma altresì quella delle varie conoscenze o visuali della realtà di noi individui umani e delle diverse specie viventi. Ciascuna di esse conoscenze coglie alcuni elementi del reale, su di essi si costruisce, e in questo senso corrisponde al reale medesimo; ma poichè nessuna afferra la realtà totale, così di nessuna si può dire che essa sia vera. — Il più grande pensatore italiano contemporaneo, Roberto Ardigò, alla cui alta mente e alla cui nobile vita, così dignitosamente aliena da ogni clamore ed esteriorità, mi piace rendere omaggio, in quest'ora appunto in cui è di prammatica pel «dotto vulgo» abbassare su di lui uno sguardo sprezzante, Roberto Ardigò scrisse che parlare di un vero come d'altra cosa che d'«un fenomeno speciale avverantesi nella attività psichica umana» è altrettanto

---

(1) Cfr. OLDENBERG, *Reden des Buddha* (Monaco, 1920), p. 132.

(2) A proposito della quale è sommamente istruttiva la lettura della geniale prefazione preposta dal Falckenberg alla sua storia della filosofia.

assurdo quanto l'affermazione che il caldo di un corpo « suppone l'affermazione del caldo trascendente e assoluto, alla quale sia necessaria subordinarla ». « Cercare il vero fuori dello stesso fenomeno psichico, del quale solo è la forma possibile, è come cercare il caldo fuori del corpo, del quale solo è la condizione possibile » (1). Ma io ne concludo che come non esiste il caldo, bensì esistono solo i corpi caldi, così non esiste il vero, bensì esistono soltanto i nostri soggettivi fenomeni psichici di verità, cioè le nostre personali irriducibilmente diverse verità, in altre parole le nostre opinioni (δόξαι) « Opinioni », come appunto per bocca di Didimo Chierico, e in piena conformità col pensiero genuinamente italiano, pronunciava Ugo Foscolo (2).

* * *

La concezione che ho accennato non è di moda. Non lo è per l'attuale sovrastare più saldo che mai, anche mediante l'opera di fortunate circostanze estrinseche, delle correnti idealiste. Non lo è per un'altra ragione. Il perfetto intellettuale filosofico dei nostri tempi, è affetto da una nuova forma di manìa erudita, quella che si può chiamare (con frase, che, essa, è di moda) dell'inquadratura storica. Il perfetto intellettuale filosofico odierno non sa valutare sistemi ed idee se non attraverso la lente dell'inquadratura storica. Egli non li sen-

(1) *Il vero* in *Opere Filosofiche*, vol. V (Padova, III ediz., 1913), p. 27.
(2) *Notizia intorno a Didimo Chierico*, VII.

te, non li vive; li inquadra. « Spinoza vi dirà (per esempio); significante momento del pensiero, nella sua fase storica. Noi però non possiamo più essere spinoziani, perchè dopo di lui il pensiero è proceduto a fasi successive, che quella doveva necessariamente generare, e noi dobbiamo così essere e siamo anche lockiani, humiani, kantiani, hegeliani, cioè abbiamo incorporato insieme con lo spinozismo, anche tutte le fasi successive che l'hanno superato o completato. Io, insomma, sono il pensiero, e come tale non mi arresto in nessuna delle diverse singole fasi di esso, ma le so tutte, le valuto tutte, e tutte ugualmente, ciascuna al suo grado, sono mie ». Per questo, non ostante l'ineccepibilità erudita, vero e proprio dilettantismo, incapace di avversione e di adesione nascenti quasi da un istinto profondo e appassionato, il perfetto intellettuale filosofico odierno non è suscettibile di capire e sentire che lo spinozismo, per esempio, è un momento, direi un sentimento, eterno e insommergibile, non superato nè da Kant nè da Hegel, che vive oggi, in quelli che hanno una conforme tonalità di spirito, così fresco, fervido e vero, come poteva vivere nel suo autore o nell'età di lui. L'inquadratura storica, la visuale storica, non ostante l'apparente larghezza di mente che essa comporta, uccide in realtà nel perfetto intellettuale filosofico dei nostri giorni, ogni capacità di vivere con immediata freschezza, come cosa propria, i sistemi e le idee. Essi sono sempre per lui alcunchè di staccato dalla sua vita, che egli considera da una posizione più elevata, nessuno dei quali rivive, ma tutti i quali egli giu-

dica. Se sapesse filosoficamente non solo capire, ma sentire, vivere, rivivere, evidentemente ne rivivrebbe uno solo: un solo motivo filosofico, voglio dire, o alcuni pochi soltanto, rivivrebbe in sè.

Ma di ciò, che la concezione accennata non sia, dunque, di moda, mi posso facilmente consolare pensando che c'è forse ancora un certo numero di persone che possiede abbastanza buon gusto per non sentire il bisogno di pensare secondo la moda. Senonchè essa può anche apparire, specie in questo momento di spiritualismo romantico, squallida e sconfortante, in quanto presenta l'uomo come una pura e semplice parte della natura, e la sua vita individuale e sociale, le sue formazioni di valori, le sue più superbe costruzioni storiche, soggette quindi a quelle medesime cieche vicende e a quel medesimo fato cieco che incombono nel regno della natura materiale.

*Usque adeo res humanas vis abdita quaedam*
*opterit, et pulchros fascis saevasque secures*
*proculcare ac ludibrio sibi habere videtur* (1).

In verità, invece, essa offre — sotto vari aspetti, dei quali uno solo desidero, conclusivamente, mettere in luce — una grande forza di severa consolazione.

Spesso, dando un'occhiata comprensiva al mondo storico e sociale umano, e vedendolo pieno di violenze e crudeltà, di sangue, di arbitri, di as-

---

(1) *De Rer. Nat.*, V. 1232. Pochi mesi dopo che queste parole venivano pronunciate, cioè nel giugno del 1924, la *vis abdita* che può conculcare i fasci e le scuri appariva in piena luce.

surdi, sentiamo sorgere in noi tutti quei dubbi circa il fine umano che secondo un così di continuo profondamente e delicatamente dubitante pensatore come è Lotze, «die Ubel des Naturlaufes und die Betrachtung der Geschichte gleichmässing erwecken» (1); e insieme un impeto di collera e d'indignazione profonda, tanto più disperata quanto più ci risulta inutile, nascente da ciò che proprio il mondo delle ragioni ci sembra risultare, per quei fatti, inaccessibile alla ragione, da ciò che lo vediamo procedere in un modo che la nostra ragione scorge con impetuosa evidenza come assurdo. Ora la concezione illustrata afferma che il mondo umano non è che una parte del mondo della natura. E il mondo della natura è esso stesso il regno della crudeltà e dell'ingiustizia, del cieco arbitrio e del sangue e merita veramente il giudizio che ne dà il Mill: «Tutto ciò che gli uomini sono abituati a deprecare come il disordine e le sue conseguenze, trova il suo corrispondente nelle vie della natura. L'anarchia e il regno del terrore sono superati in ingiustizia, rovina e morte, da un uragano e da una pestilenza» (2). Pure, sentire collera o indignazione per queste crudeltà, arbitri od assurdi della natura, ci parrebbe così puerile come l'atto del selvaggio che percuote la pietra che l'ha fatto cadere. Ma se noi scorgiamo il mondo storico e sociale umano come parte e semplice continuazione del mondo

---

(1) *Mikrokosmus* (nella nuova edizione a cura R. Schimdt, Metner, Lipsia, 1923, vol. III, p. 445).

(2) *Nature, The Utility of Religion and Theism* (III ed. 1885) p. 30. p. 30.

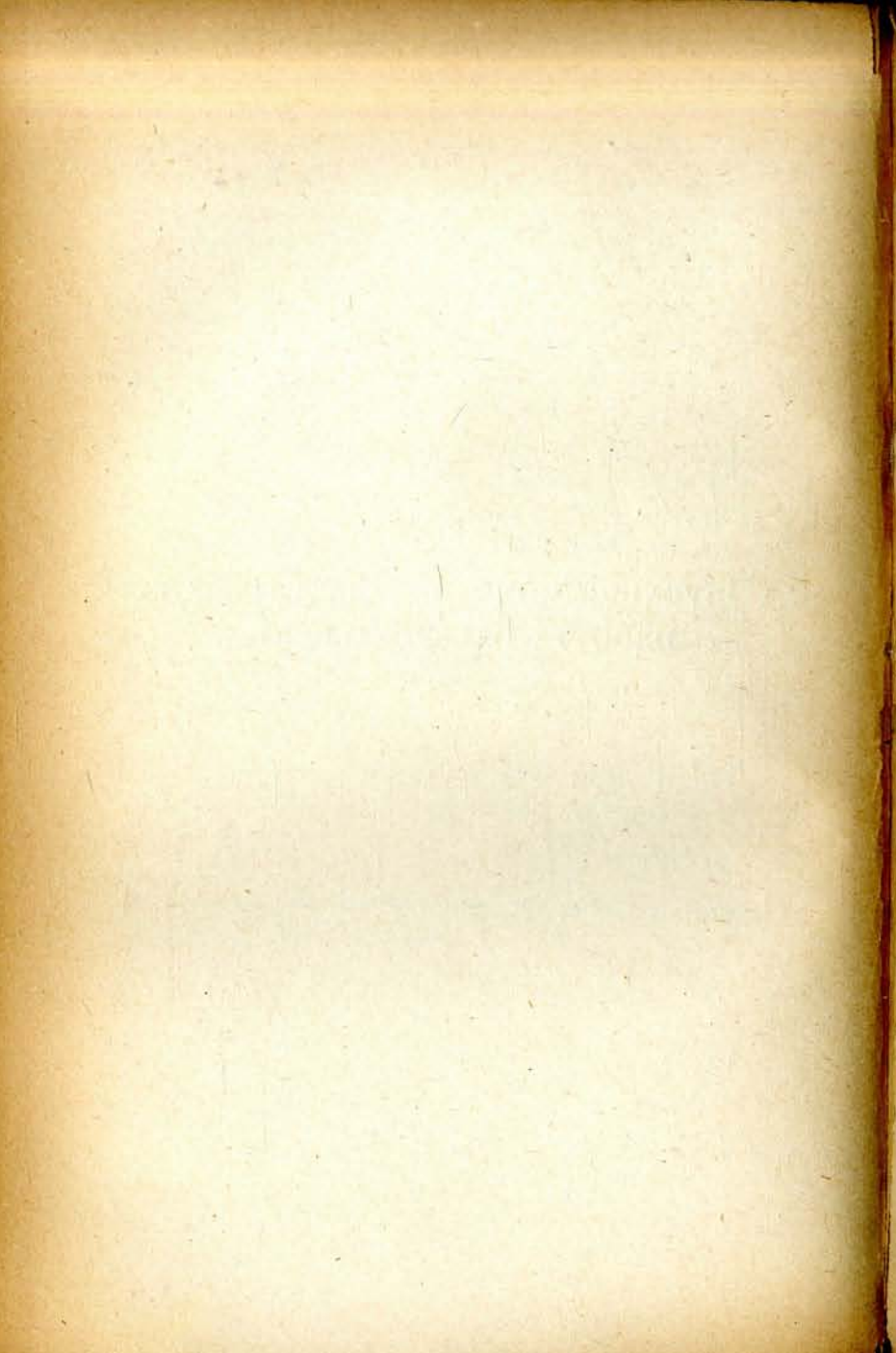
della natura, allora avvertiamo anche che gli arbitri, le ingiustizie, gli orrori e le irragionevolezze che in quello ci indignano, non sono se non ondate delle medesime forze cieche e non suscettibili di un giudizio soggettivamente valutativo che operano nel fondo della natura. Allora l'indignazione e la collera svaniscono in una considerazione anche delle cose umane sotto la luce di quella medesima impassibile obbiettività con cui consideriamo i fatti, sebbene per noi dolorosi, della natura. Anche di fronte alle cose umane, il nostro sentimento assume allora quel colorito, proprio, secondo Hegel, dell'uomo religioso di fronte alla volontà di Dio, che si esprime nella semplice frase « è così » (1). E lo spinoziano « humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere » (2) finisce anche di fronte alle stoltezze umane, per risultarci come l'unica saggezza.

(*Discorso letto il 5 Novembre 1923 nella R. Università di Genova per la solenne inaugurazione degli studi*).

175-222

(1) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion in Werke*, Berlino, 1840, vol. XI, p. 9.
(2) *Tract. Pol.*, cap. I, par. IV.

# VI.

# LA RIVENDICAZIONE DEL MATERIALISMO DEDOTTA DALL'IDEALISMO

virtuosità meramente intellettualistiche kantiane, fichtiane, hegeliane — Schopenhauer ha come suo non ultimo merito quello di aver fatto venire a galla l'assurdo che v'è nell'interpretazione idealistica del kantismo, e ciò così in quanto egli aderisce a questa come in quanto se ne distacca. Tra gli altri suoi pregi, egli ha questo, di fornire, in alcuni tratti essenziali del suo sistema, la lente di ingrandimento che rende palpabili gli errori dell'idealismo.

Già in Kant, in primo luogo, il problema donde abbiano origine le nostre sensazioni, è grandemente periglioso. Perchè se si risponde che hanno origine dal noumeno, che questo, l'azione di questo sui nostri sensi, ne è la causa, si cade nella contraddizione di applicare la categoria di causa oltre il campo fenomenico, al noumeno, dove essa non può trovare alcuna applicazione. Non resta dunque se non rispondere, secondo l'interpretazione del kantismo data su questo punto per primo dal Beck e poi diventata pacifica per tutti i kantiani, che le nostre sensazioni sono prodotte dall'azione esercitata sui nostri sensi dagli stessi oggetti fenomenicamente formati (e infatti, come potrebbe essere il noumeno, ciò che non è nello spazio, nel tempo, nella percezione, nelle categorie, nel pensiero, ciò che *non si vede* e *non si tocca,* quello che produce le sensazioni? Quello che le produce non deve evidentemente essere ciò che *si vede* e *si tocca,* ciò che è spaziale, materiale, ossia fenomeno?). Ma con ciò si cade in un circolo insuperabile. Perchè gli oggetti fenomenici, come sorgono alla lor vol-

ta? Come sorge la loro formazione fenomenica? Mediante le elaborazioni che le nostre sensazioni ricevono dalle forme della sensibilità (spazio e tempo) e da quelle dell'intelletto (categorie). — Quindi gli oggetti fenomenici sono la causa delle sensazioni, mentre essi stessi scaturiscono dalla elaborazione delle sensazioni. Gli oggetti fenomenici presuppongono le sensazioni come loro materia prima, e le sensazioni presuppongono gli oggetti fenomenici come loro causa.

Questa situazione, la cui irresolubilità per ogni forma d'idealismo è, non ostante qualsiasi sforzo e mascheratura, patente, resta però in mano di Kant occultata dalla equivocità e oscurità del suo linguaggio. Nella trasparente prosa di Schopenhauer essa emerge in piena luce. Per Schopenhauer spazio, tempo e causalità, *ossia materia* (perchè per lui l'essenza di questa è l'agire, cioè appunto il rapporto di causa ed effetto) sono i fondamenti del mondo fenomenico e appartengono unicamente a questo. La materia (causalità) è il prodotto dell'attività del nostro intelletto intuitivo, come lo spazio e il tempo sono le forme che giacciono in esso e costituiscono il presupposto dell'entrar in esercizio di quella sua attività causale. La sensazione (dice Schopenhauer) è puramente un processo nel nostro organismo, sta nella sfera racchiusa dalla nostra pelle, non contiene dunque nulla che stia oltre questa pelle, fuori di noi. Essa è essenzialmente soggettiva, nulla d'obbiettivo c'è in essa. Ma appena entra in funzione l'intelletto con la sua forma della causalità si opera un pro-

fondo cangiamento. L'intelletto cioè fa diventare la sensazione effetto d'una causa. Mediante la sua forma dello spazio trasferisce questa causa fuori dell'organismo, cioè la fa essere il mondo dei corpi oggettivo, reale, che riempie lo spazio. Ossia l'intelletto fa delle mere sensazioni gli oggetti spaziali, estesi, materiali (1) — quegli oggetti materiali, quella materia, di cui l'intelletto fa appunto la causa delle nostre sensazioni. Il circolo, così, diventa di un'evidenza meridiana.

Questo è, sia detto fra parentesi, il movente essenziale del colpo di temerarietà, o meglio di disperazione, di Fichte (press'a poco seguito anche in ciò dall'idealismo «attuale»). Poichè le sensazioni non si possono spiegare nè assegnando ad esse come causa il noumeno (chè si cade nella contraddizione di applicare una categoria alla sfera noumenica donde è per definizione esclusa) nè assegnando ad esse come causa gli oggetti fenomenomenici (chè si cade nel circolo di fare degli oggetti fenomenici nello stesso tempo il prodotto e la causa delle sensazioni) e poichè ci si ostina a non ammettere che non c'è se non una via che in seguito a ciò la logica consenta, quella di riconoscere che le sensazioni sono prodotte dall'azione sui nostri sensi degli oggetti fenomenici extramentalmente esistenti, fenomeni *in sè*, non fenomeni *per noi* e *per opera nostra* (2), non generati per mezzo dell'attività di nostre categorie intellettuali dal materiale delle

---

(1) *Der Satz vor Grunde*, par. 21 (in *Sämmtl.*, ed. cit., vol. III, pag. 160-1).

(2) Vedi retro pag. 154.

sensazioni, ma esistenti per sè (con che il circolo è tolto) — non rimaneva che il coraggio del completo stravolgimento mentale e del corrispondente rovesciamento d'ogni ovvio rapporto reale; cioè la affermazione che è la stessa attività mentale, l'*io*, che con l'« urto » che si dà o riceve genera in sè le sensazioni, *ossia* il mondo, gli oggetti fenomenici, le cose-fenomeni, senza bisogno di nulla d'esterno ad esso *io* che occasioni il sorgere delle sensazioni o cose-fenomeni, senza che alcunchè (il noumeno) fuori d'esso *io* ci sia. Vale a dire: non essendo la coscienza empirica che può generare i fenomeni, giacchè essa se li trova davanti e solo l'esserle questi davanti può produrre in essa le sensazioni, può far sì che ci siano per essa fenomeni sue sensazioni, così i fenomeni saranno posti là da alcunchè di diverso, sì, da essa coscienza empirica, ma pur sempre da una coscienza (perchè solo la coscienza possiede tempo, spazio, categorie, gli elementi cioè che formano le condizioni d'esistenza delle cose-fenomeni) cioè dalla coscienza « trascendentale » o *io* puro. Quasi che la logica più elementare non imponesse invece di concludere, molto più ovviamente, che le cose, precisamente in quanto fenomeni, ma fenomeni *in sè*, si generano da sè per forza propria, senza che occorra supporvi la fantasmagoria di un *io, non* più *nostro* (unico constatabile) ma *puro*, e che in quanto tale, se rigorosamente pensato, non è, del resto, ormai altro che lo stesso semplice complesso di spazio, tempo e categorie non più accompagnato da *coscienza effettiva*, non è, cioè, che le stesse condizioni dell'esisten-

za delle cose, la stessa esistenza delle cose, le cose stesse.

Il secondo punto nel quale Schopenhauer fa venire in piena luce l'assurdo che v'è nell'interpretazione idealistica del kantismo è il seguente.

Il suo errore fondamentale, che lo avvolse in inestricabilità insuperabili, fu quello di aver tradotto (fondandosi sulla I edizione della *Critica* e respingendo la II) con *Vorstellung* l'*Erscheinung* kantiana, facendo così diventare esplicitamente quest'ultima (che significava semplicemente il manifestarsi, il venir alla luce, l'aver in sè le condizioni del *poter apparire* anche se nessuna coscienza c'è che avverta l'apparimento) l'apparimento per e nella coscienza di qualcuno, non il *poter essere* visto, ma l'*essere visto di fatto*, e riducendo quindi la realtà a un « Vorgestelltwerden » (1) mentre avrebbe dovuto dire « Vorgestelltwerden*können* », col che si sarebbe identificato al positivismo di Mill (2). Di qui il patente assurdo (da lui esposto con tanta chiarezza, e, ben lungi che questa servisse a richiamarlo all'errore dell'interpretazione idealistica del kantismo, accettato in pieno) che la coscienza viene ad esistere solo *dopo* una lunga evoluzione della materia, ma ad essa sola appartiene la forma del tempo, sicchè solo nel momento in cui essa si produce, momento a cui deve aver *prece-*

---

(1) *W. a. W. u. V., II, C. I.*, (*Sämmtl. Werke*, vol. II, p. 19).

(2) Quando il Mill dice che la realtà (la materia) può essere definita « a Permanent Possibility of Sensation » (*An Examination of Sir Hamilton's Philosophy*, VI ediz., Londra, 1889, p. 233), egli raccoglie in quella proposizione tutto il senso serio del kantismo: cioè realtà = *mögliche Erfahrung;* realtà = ciò che è *possibile* vedere, toccare: percepire.

*duto* il prodursi della terra e del regno vegetale, *principia* il tempo *senza principio*, infinito d'ambo i lati! (1).

Ma anche il punto dove Schopenhauer si distacca dall'interpretazione idealistica del kantismo giova grandemente a lumeggiare ancor meglio l'assurdo di questa. Tale punto è precisamente quello che riguarda l'origine della coscienza; rispetto al quale egli esplicitamente proclama che la coscienza è un fenomeno cerebrale (*Gehirnphänomen*), che essa è dunque «alcunchè di secondario, un semplice prodotto effettuato dallo sviluppo della sostanza del mondo il quale l'aveva quindi sin qui preceduto» (2). Con ciò Schopenhauer, ancora, si contraddice. e ancora accetta in pieno la contraddizione, poichè, com'egli stesso avverte, da un lato, nel suo sistema, l'esistenza del cervello e del corpo presuppone il mondo della rappresentazione in quanto corpo e cervello appartengono a questa, e dall'altro lato, la rappresentazione stessa presuppone un corpo ed un cervello, in quanto essa nasce solo mediante la funzione di quest'organo. Ma avrebbe potuto benissimo evitare la contraddizione, su cui mena tanto scalpore la superficiale cattedrattica chiarezza di Kuno Fischer (3), se, interpretando

(1) *Ib.*, I, par. 7 (*Ib.*, vol. I, p. 37).

(2) *W. a. W. u. V.*, II, C. 22 (*S. Werke*, vol. II, p. 326).

(3) *Gesch. d. n. Philos.*, III ediz., vol. IX, p. 508 e seg. Oltre la solenne ed altiera riprovazione (*ib.*, p. 495-532), viene a galla in Fischer una vera e propria alquanto comica stizza contro Schopenhauer, contro questo tedesco, che, fedifrago alla tradizione e alla convenzione, rompe le uova nel ben congegnato e sistemato paniere del patrio idealismo. Ma come! esclama il Fischer *ib.*, p. 158). Schopenhauer diceva che tutto quanto egli aveva scritto di essenziale si comprendeva nei cinque volumi delle prime edizioni delle sue

Kant nella sua profonda direzione realistica, avesse esplicitamente riconosciuto che gli elementi della esistenza (spazio, tempo, categorie) appartengono alle cose, e non sono già dati ed esse dal loro essere conosciute, dalla conoscenza effettiva, bensì dalla mera conoscibilità; sono acquisiti dalle cose mediante il semplice fatto del loro essere o diventar cose, cioè entità esplicate, manifeste, conoscibili; appartengono ai fenomeni intesi come l'apparire *in sè,* non l'apparire effettivamente a qualcuno, cioè come aventi la possibilità, anche se non mai effettiva o realizzata, di essere conosciuti, percepiti, visti, toccati. E quando lo spirito «vecchio» idealista ripete in una o in un'altra forma, contro Schopenhauer e contro chi come lui pensa che una lunga evoluzione della realtà extramentale abbia preceduto l'apparimento della conoscenza, l'obbiezione di K. Fischer (1) che cioè il possessore dello spazio, del tempo, delle categorie, che bisogna pensare come il logico *prius* d'ogni realtà, è, non l'uomo oggetto di conoscenza, ma la ragione come sog-

---

opere, ed ora invece voi, editori successivi, continuando a scovar fuori l'inedito, ne avete pubblicato già undici! Che maniera è questa? Diamine! Come può permettersi la gente di aver tanto desiderio, interesse, sete, passione, per Schopenhauer da esigere ad ogni costo di imbeversi anche d'ogni fuggevole linea ch'egli abbia scritto — e ciò quando abbiamo un Hegel! Non c'è più religione!

(1) *O. c.*, V. 531. — Ridicola è la difesa che presume di fare di Schopenhauer contro Fischer il Deussen così in *Allg. Gesch. der Philos.*, ed. cit., II, 3, p. 456 e seg., come nello scritto *Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus* premesso agli *Elemente der Metaphysik* (v. specialmente p. XXI e seg., e XXVII e seg., VII ediz., 1921). La difesa consiste nel dire che quando si parla della coscienza cui appartengono le forme del tempo, dello spazio e della causa, si deve intendere, non la coscienza empirica, ma la coscienza trascendentale. Ciò è, non già *confutare* l'obbiezione del Fischer, ma invece semplicemente *ripeterla!* Ed è falso asserire che Schopenhauer

getto di conoscenza, il cosiddetto soggetto trascendentale, riecheggia una frase senza senso, sfuggendo naturalmente dal determinare come il suo contenuto si possa concretamente concepire. Poichè, se ciò tentasse di fare, si renderebbe chiaro che questo soggetto di conoscenza, questa coscienza in generale, questa potenzialità o presentimento di coscienza, che si libra da sè nel vuoto aspettando di formare il cervello per farsene suo organo (mentre non si vede neppure per qual ragione, allora, essa non potrebbe addirittura e più semplicemente far a meno di qualsiasi organo materiale) è una concezione che non si osa nemmeno con precisione formulare, tanto è mostruosamente antitetica ai risultati di quella scienza della natura, che talora lo spirito «vecchio» tenta bensì, insieme con la scienza in generale, di deprimere a beneficio di preconcetti o opportunismi, ma che pure rimane non più sradicabile dalle menti contemporanee. Quella concezione non è altro che la concezione scolastica dell'anima-sostanza. E, in verità, prendiamo le mosse, per riconfermare questa asserzione, anche dall'«io penso» di Kant. Questo «io penso» si deve intendere nel senso che c'è un *io* a cui le rappresentazioni appartengono, di cui queste sono l'attributo o l'accidente, il «pensatore» secondo l'espressione del James? (1). O va inteso

abbia inteso, anch'egli, parlare di coscienza trascendentale, quando attribuisce alla coscienza quelle forme. Ogni passo di Schopenhauer — dalle prime parole, «die Welt ist *meine* Vorstellung», al mondo dipendente «von *unseren* Kopfe», al «*jedesmalige* Bewusstsein», in cui il mondo esiste (*W. a. W. u. V.*, II C. I), al tempo *senza cominciamento* fatto *cominciare*, come abbiamo ricordato, dal formarsi della coscienza, cioè evidentemente dalla coscienza empirica — smentisce ed annienta il povero tentativo del Deussen.

(1) *Principi di Psicologia*, trad. it., p. 244.

nel senso che ogni rappresentazione reca in sè il proprio autoavvertimento, cioè la sensazione *io*, donde, col confluire insieme di mólte, il formarsi della *mera apparenza* di un *io* superiore ad esse, da cui esse emanino o che le possegga? Nel primo caso siamo in presenza dell'anima sostanziale, anche se si *denomini* «attività». Solo nel secondo caso è tolta di mezzo la sostanzialità; ma, per necessaria conseguenza, è *tolto di mezzo insieme* l'*io* nel senso ora detto. — Si tratta, dunque, nell'idealismo sempre della concezione scolastica dell'anima sostanziale: negli scolastici, quand'anche errata, formulata con sincera chiarezza, qui malamente palliata sotto concetti imprecisi e imprecisabili, e proprio nell'atto che si dichiara di opporla all'anima-sostanza come la sua negazione e il suo superamento.

Nè c'è fatto che meglio di questo dimostri la verità contenuta nell'arguzia surriferita dal Diderot. Che la coscienza sia un prodotto dell'organismo cerebrale, è patente, si tocca con mano. Ma «qui davvero — così suona in un grandissimo nostro il pensiero schiettamente italiano — che il povero intelletto umano si è portato da fanciullo quanto mai in alcuna cosa. E pur la verità gli era dinanzi agli occhi. Il fatto gli diceva: la materia pensa e sente; perchè tu vedi al mondo cose che pensano e sentono e tu non conosci cose che non siano materia. Ma non conoscendo il come la materia pensasse e sentisse, ha negato alla materia questo potere, e ha spiegato poi chiarissimamente e compreso benissimo il fenomeno attribuendolo

allo spirito: il che è una parola senza idea possibile» (1). «Che la materia pensi, è, un fatto. Un fatto, perchè noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire altro che materia. Un fatto, perchè noi sentiamo corporalmente il pensiero; ciascuno di noi sente che egli pensa con una parte materiale di sè, cioè col suo cervello, come egli sente di vedere co' suoi occhi, di toccare con le sue mani» (2). Perciò (così si potrebbe proseguire e sviluppare questo pensiero leopardiano) credere in una spirituale entità o «attività» (stessa cosa) che non sia mero prodotto dell'organo cerebrale, ma sia, in qualche guisa, da pensarsi superiore, indipendente, precedente all'organo cerebrale, tale che si inserisce in questo, lo attiva, lo informa, sarebbe come se colui le cui mani possiedono una speciale abilità, p. es. quella di suonare il pianoforte, credesse che questa abilità sia, non il prodotto dei nervi e dei muscoli, ma di un'entità o «attività» esistente in sè al di fuori dalle sue mani, che solo si è inserita nelle mani e vi dimora, e si serve di esse come suo stromento; sarebbe come, per usare il paragone di Schopenhauer, spiegare la digestione mediante un'anima nello stomaco e la caduta della pietra mediante un'anima in questa (3). Non ostante, dunque, che il fatto che la

---

(1) LEOPARDI, *Pensieri di varia filosofia*, ecc., vol. VII, p. 192-3.

(2) *Id.*; vol. VII, p. 234-5. Queste pagine, come quelle 191-193 dello stesso volume, che pur sono tra le più importanti, decisive, profonde ed acute del Leopardi, non si veggono riportate nelle antologie e negli estratti dello *Zibaldone*, che si vanno moltiplicando. Segno dei tempi?

(3) «Weil aber bei diesem (il pensiero) das Unerklärbare am un-

coscienza è prodotto del cervello sia patente, si riesce a girare questa palmare constatazione e a bendarsi gli occhi dinanzi ad essa, farneticando una sorta di mente, un'idea di mente, un profilo di mente, un'energia-mente, una mente di fluttuante natura (coscienza universale, ragione assoluta, spirito virtuale che vuol divenire attuale o simili), la quale dev'essere il logico *prius* di tutta la natura materiale, e, con essa, dell'organo cerebrale. La benda di Diderot ci vela così la constatazione tangibile, con la tessitura di un romanzo, che in sostanza non ha nulla da invidiare a quelli che riempiono i libri di Annie Besant o di qualsivoglia altro teosofo contemporaneo; i quali, in verità, non han nemmeno un'ombra di minor diritto ad essere creduti di quel che abbiano i sistemi idealistici. Quando si parla di «coscienza trascendentale» o di «*io* noumenico», ciò che questo spesso in mano degli idealisti significhi (quantunque essi sfuggano a precisarlo) ce lo dice uno o l'altro libro di teosofismo buddistico (1), che ci ammaestra come l'*io* sia una forza o una tensione eternamente perdurante, in sè priva di conoscenza e di attributi conoscitivi, che permane intatta anche col dissolversi dei vari

---

mittelbarsten hervotritt, machte man hier sogleich einen Sprun aus der Phys.k in die Metaphysik und hypostasirte eine Subs anz ganz anderer Art, als alles körperliche — versetze ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die anffallendste Erscheinung frappirt werden zu können; so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Mangen, die Vegetation durch eine Seele in Plauzen, die Wahlverwandschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Stein durch eine Seele in diesem erklären müssen» (*W. a. W. u. V.*, II, Cap 17; *Sämmtl. Werke*, ed. Deussen, vol. II, p. 193).

(1) p. e. GRIMM, *Die Lehre des Buddha* (Monaco, 1922); e *Die Wissenscahft des Buddhismus* (Lipsia, 1923); che sono tra i migliori.

corpi in cui successivamente incarnandosi viene dalla sfera extraspaziale ed extratemporale alla conoscenza, e che quando un suo corpo si dissolve, nella sete di percezione che ancora ha, sta extraspazialmente in agguato ad afferrare un germe fecondato (d'uomo o d'animale) per poter ricostruirsi un corpo e dei sensi, ben lungi che sia lo stesso germe fecondato che la produce. — Un cotal teosofismo (e, più precisamente, una cotale prosecuzione della credenza dei primitivi in un'entità aeriforme che entra ed esce dal nostro corpo) (1), è quello che i concetti fondamentali dell'idealismo, come l'*io* «noumenico», se, per così dire, messi alle strette e obbligati, fuori del vago, a render conto di sè, mostrano di avere in fondo. Una siffatta fantasmagoria è, in ultima analisi, ciò con cui l'idealismo paralizza lo sforzo della mente umana verso la chiarezza percettiva e la ripiomba nello stadio più prettamente mitologico (2).

* * *

Che se mi si chiedesse come mai, non ostante il suo fondamentale realismo Kant usi quasi esclusivamente linguaggio e concetti idealistici, risponderei che di questo fatto mi si è spesso affacciata

(1) « From the primitive ghost-theory, or theory of an indwelling spirit now entering the body and now leaving it there have in course of time arisen various beliefs: among others, belief in a vital principle and belief in a mental principle or thinking principle » (SPENCER, *Principles of Psychology*, par. 475; IV ediz., vol. II, p. 505).

(2) Ho detto che l'*io* puro in mano degli idealisti diventa *spesso* tale fantasmagoria. Esso o è appunto questa, ovvero è semplicemente le forme del pensiero senza il pensiero, ossia le forme dell'Essere, ossia l'esistenza delle cose, non *io*, ma le cose stesse, come in più luoghi di questo libro si mette in chiaro.

una spiegazione psicologica che ora cercherò di formulare.

Essa richiede un'esemplificazione preliminare. Quale è il movente psicologico della teologia negativa? Questo, a mio avviso. In un primo momento, il pensiero afferma con tenacia, sicurezza, profonda e appassionata convinzione l'esistenza di un Essere supremo, dotato di certi attributi precisabili. Il processo del pensiero e l'osservazione dei fatti sospingono all'ineluttabile conclusione che un tale Essere è contradditorio e impossibile. Pure il residuo atavico della prima fase di pensiero continua ad operare in questa seconda. Non si riesce perciò ad approdare nettamente all'affermazione dell'inesistenza di questo Essere supremo e, non potendosene nemmeno più affermare l'esistenza, si dichiara che esso è alcunchè a cui nessuna delle nostre categorie intellettuali si può applicare. qualcosa che non possiede alcuna di quelle che sono per noi le note dell'essere, qualcosa quindi che non si può designare se non con un *non*, pur essendo, in qualche modo a noi inaccessibile, la suprema. anzi la sola vera, esistenza.

Il secondo esempio ci è dato dal buddismo, che si può propriamente chiamare il sistema della teologia negativa dell'*io*. — Il buddismo (e già in quel Sermone di Benares, la cui immensa superiorità sopra il Sermone sul Monte è indisconoscibile) si presenta con l'affermazione: la liberazione dalla morte è trovata (1). E in che cosa consiste? Spogliatevi dei cinque sensi, spogliatevi delle sensa-

(1) Cfr. OLDENBERG, *Buddha*, ed. cit., p. 145; e anche *Die Lehre der Upanishaden*. ed. cit., p. 102, 124.

zioni, delle percezioni, dell'immaginazione e inoltre della conoscenza; *quello che resta* è libero dalla morte, è immortale; immortali siete se riuscite a sentirvi in essenza immedesimati *in quello che resta* tolti i sensi e la conoscenza; in esso potete trapassare nel Nirvana. Ma *che cosa resta?* Nulla, si direbbe; e nulla è il Nirvana sede di questo nulla che resta. Senonchè anche qui si ha il processo descritto circa la teologia negativa. Il residuo atavico della precedente posizione di pensiero, secondo cui la vita di là è un'esistenza luminosa, ricca, consapevole, piena di beatitudini sensibili, precisabili e descrivibili, si ripercuote e perdura nella seconda fase di pensiero, in cui pure si fa ineluttabilmente chiaro che un'esistenza ultraterrena è contraddittoria e impossibile, e che l'estinzione dei sensi e della conoscenza (pur scorti ora come alcunchè che definitivamente trapassa e si spegne) significa l'annientamento. Allora quel *nulla che resta,* tolti i sensi e la conoscenza, questo semplice *non*, prende il nome di vera nostra essenza, il non-essere del Nirvana, in cui può trapassare questo *nulla che resta,* prende il nome di suprema beata esistenza, e liberazione dalla morte, immortalità, è il nome che prende precisamente l'uscita dall'essere, ossia proprio il morire. E Schopenhauer, con la tesi che il nulla è soltanto relativo, nulla solo rispetto a qualcosa (cioè, circa alla presente questione, nulla solo rispetto al nostro mondo, al mondo creatoci dinanzi dalle nostre categorie intellettuali) ripete esattamente su questo punto la posizione del buddismo (1).

(1) *W. a. W. u. V.*, I, par. 71 e II cap. 50.

Orbene; io credo che un consimile processo psicologico sia avvenuto in Kant e sia quello che spiega come accanto al suo realismo di sostanza rimanga in lui un linguaggio ed una concettualità idealistici. La prima impronta ricevuta dalla sua mente era stata religiosa e razionalistica. Quando più tardi s'affacciò al suo pensiero l'empirismo, ed egli fu riluttantemeste costretto a riconoscere che solo da esso la conoscenza poteva sorgere, in questa sua seconda fase di pensiero continuarono ad essere presenti e fermentare i residui atavici della prima; e invece di riconoscere nudamente che le cose, la realtà extramentale, la natura, reca in sè gli elementi dell'esistenza, viene alla luce ed esiste per forza sua propria, egli continuò a parlare di una coscienza necessaria ad immettervi gli elementi dell'esistenza, coscienza che, accompagnata dall'avverbio *überhaupt*, non è in realtà più altro che la semplice conoscibilità delle cose, la suscettibilità da parte della cosa, per esser tale, d'essere conosciuta, vista, toccata; cioè le stesse cose in quanto si manifestano, ossia in quanto sono cose, ossia in quanto esistono. Non è, insomma, più altro quella «coscienza» se non il nome con cui, per residuo atavico, si continua a designare la non cosciente pura e semplice esistenza delle cose e dei fatti. — Su tutto il corso del pensiero filosofico tedesco immediatamente successivo a Kant incombette sempre, ingrandendosi ognora più dall'uno all'altro pensatore come una valanga, questo fato del residuo atavico di un linguaggio e d'una forma concettuale idealista perdurante sopra un pensiero

costretto dal suo stesso sviluppo e dai fatti, ad essere, nella riposta essenza, realistico; e ciò fu che impedì ed impedisce di vedere agli odierni epigoni nostrani di quel movimento che proprio soltanto il realismo è il «segreto» di Hegel o «ciò che è vivo» in lui. Essi, invece, persistono in un processo mentale assai curioso, e che è bene porre schematicamente in luce, perchè ne appaia alla superficie il vizio fondamentale. Si parte dal dimostrare che spazio, tempo, categorie, appartengono alla coscienza: e la dimostrazione si riferisce alla coscienza che si può osservare, esaminare, studiare, di cui si può parlare, alla coscienza suscettibile, essa stessa, di essere afferrata dalle categorie, *cioè alla nostra* coscienza. Ci si accorge che questa è il prodotto d'una lunga evoluzione del mondo esterno, il quale deve aver quindi avuto in sè, senza bisogno della *nostra* coscienza, spazio, tempo, categorie. Che si fa allora? Ostinati, non ostante la smentita in cui ci si imbatte, a volere che spazio, tempo e categorie siano dati alla realtà da *una* coscienza, non potendo più sostenere che sia la coscienza *nostra,* «empirica» (cioè la sola percepibile, *ossia* la sola che *sappiamo* esistente) (1) che ve li dà, si favoleggia d'una coscienza trascendentale, o soggetto trascendentale, o *io* puro, che sarebbe quello che senza e prima della nostra coscienza empirica dà alla realtà lo spazio, il tempo,

(1) Solo ciò che è suscettibile di cadere nella percezione (poichè, secondo la celebre frase della *Kr. d. r. V.*, II ed. orig., p. 75 e cfr. anche p. 724, senza percezioni le categorie sono vuote, oss'a non hanno nulla da conoscere) vale a dire solo ciò che è in istato da potere (anche seppur questo di fatto non avvenga mai) essere visto,

Circa trent'anni fa il pensiero occidentale, e in esso l'italiano, si avvicinava ad una sistemazione assai vicina a quella che A. Comte annunciava come la terza e definitiva epoca del processo mentale umano. Un insieme di concezioni, per quanto non interamente coordinate fra di loro, quali il materialismo, il positivismo, l'evoluzionismo, formavano, non ostante questa loro non piena coordinazione, un'atmosfera intellettuale sufficientemente uniforme e comune a tutte le persone colte. Ognuna di queste avrebbe arrossito a professarsi seguace d'una religione positiva e a seguirne gli atti di culto. Lo stadio teologico era interamente sorpassato e per buona parte anche quello metafisico. La chiarezza mentale, che respinge le ideologie. che si attiene al fatto, che consiste appunto nell'attenersi esclusivamente al fatto, era dominante. E, per quanto riguardo l'Italia, l'assennata, calma, limpida, essa, sì, veramente latina, lucidità di un Gabelli — con la conseguenza morale delle virtù di cui gli italiani hanno maggiore bisogno, dirittura, fermezza, coraggio civile delle proprie idee, liberazione dal servilismo, attenta precisione nella esecuzione del proprio modesto e minuto dovere;

le virtù che la sua filosofia cercava di instillarci — pareva dover prendere tra noi il definitivo sopravvento. Fu solo sotto l'influsso del positivismo, specialmente gabelliano, che l'Italia parve un momento avviata ad acquistare una tempra di serietà morale.

Questo chiaro cielo mentale fu totalmente oscurato dal calar su di esso della bufera di nebbia della « filosofia dello spirito », prima nella fase del Croce, poi in quella, ancor più scombuiante, del Gentile. I fatti, le cose, la realtà, scomparvero agli occhi della gente; divennero, come nell'êra della Scolastica, poveri, frivoli, secondari oggetti. L'attenzione si stornò da essi per concentrarsi tutta, sempre ancora come nella Scolastica, in un prodotto generato dal pensiero, in un *ens rationis*, nello « spirito ». Ragionare, dissertare intorno a questo *ens rationis*, a questa semplice generazione concettuale, divenne l'occupazione dei filosofi. Si retrocesse rapidamente dal terzo stadio mentale del Comte a quello metafisico, e si sta ora a grandi passi retrocedendo da questo a quello teologico. L'Italia s'avvia rapidamente a ridiventare quale era dopo il 1530 e fin circa il 1700, durante il predominio spagnuolo e l'azione della controriforma, la terra della ripetizione obbligatoria d'una specie d'aristotelismo, la terra della concatenazione deduttiva di concetti aristotelici sostituita alle cose, la terra della dimostrazione a fil di logica che è inutile bruciare gli indumenti degli appestati, perchè tanto non si può bruciare nè Giove nè Saturno.

Insieme, le virtù la cui seminagione scaturiva

dalla filosofia di un Gabelli, si allontanano sempre più. Lo spirito è diventato tutto, e la realtà extramentalmente obbiettiva nulla. Quindi tutto è ciò che pensa e vuole lo spirito — il quale è sempre lo spirito in qualcuno, lo spirito *in me*. A quella attenta e scrupolosa esattezza nell'adempimento del modesto dovere quotidiano, predicata con tanta energia dal Gabelli, e che discende dal riconoscimento d'una realtà extramentale e della sua prevalenza sullo spirito (prevalenza che costituisce il punto centrale della filosofia teorica del Gabelli), doveva venir a sostituirsi il genio dell'avventura, dell'impulsività, della violenza capricciosa, conforme a ciò che lo spirito, il quale è tutto, parla e comanda. Il perturbamento psichico, la convulsa situazione intellettuale e spirituale (e quindi politica e sociale) in cui ci troviamo *senza soluzione di continuità* dal 1919, non è dovuta soltanto alla guerra. La «filosofia dello spirito» vi ha notevolmente contribuito.

Proprio in quest'ora in cui essa è giunta all'apogeo, e in cui dietro il suo carro ritornano in onore e in dominio tutte le vecchie superstizioni religiose, è giunto il momento, per chi possiede indipendenza, franchezza e coraggio mentali, di scorgere e dire che l'equilibrio intellettuale (e quindi politico e sociale) non si ritroverà se non quando ad essa si sostituirà, nell'ascendente generale sulle menti, quella che è la visuale propria del pensiero normale e non stravolto, e perciò, in fondo, in esso invincibile e da esso non mai veramente sradicabile; la visuale che la realtà è costituita da

un insieme di cose materiali esistenti indipendentemente dalla coscienza e che anzi producono, esse, la coscienza; la visuale del realismo materialistico — il materialismo.

Il materialismo è il vero. E' ora di cessar di far finta di non vederlo o di stravolgersi il cervello per non vederlo. Solo la restaurazione del materialismo potrà ricondurre la filosofia e gli intelletti alla sanità mentale, e contribuire quindi a far assumere alla vita sociale un ritmo assennato. E la restaurazione del materialismo viene a galla da sè, con logica necessità, dalla stessa lunga aberrazione idealistica.

* * *

Da che cosa infatti scaturisce la restaurazione del materialismo?

Precisamente da quello che è il concetto centrico dell'idealismo: dal soggetto trascendentale, o *io* puro o (nella frequente espressione kantiana) coscienza *überhaupt*.

La formula fondamentale dell'idealismo è il binomio oggetto-soggetto. Non v'è soggetto il cui pensiero sia assolutamente senza contenuto, ossia che non abbia un oggetto, a cui cioè l'oggetto non sia necessario per la sua stessa esistenza di soggetto. Non v'è oggetto senza soggetto, perchè essere oggetto vuol dire esserlo per un soggetto, vuol dire essere pensato, vuol dire aver bisogno per esistere di un pensiero, che, pensandolo, gli conferisca gli elementi dell'esistenza.

Con tale sua formula l'idealismo è puro e sem-

plice soggettivismo, per quanto assoluto. La sua posizione è quella di Schopenhauer il quale interpretando l'*Erscheinung* kantiana, che voleva dire manifestarsi, dar segno di sè, rivestirsi delle forme del poter apparire in generale, come *Vorstellung*, cioè come essere rappresentazione d'una coscienza, apparire nella coscienza di qualcuno (1), sfigurò il kantismo in senso idealistico; — anche per l'idealismo assoluto o attuale la realtà non è che *Vorstellung*, o rappresentazione (in senso largo) nello e per lo spirito. E' ancora, la posizione dell'idealismo, sempre quella di Fichte pel quale il non-io si genera nell'*io* e come rappresentazione di questo (non come cosa in sè), stante la necessità che ha l'*io*, per esistere, di limitarsi, di distinguersi, di non essere assolutamente, letteralmente, identicamente tutto, se no sarebbe nulla («omnis determinatio est negatio»). E', infine, la posizione dell'idealismo, nel suo tratto essenziale ancor sempre quella di Berkeley: tutto l'idealismo assoluto e attuale è contenuto nel par. 23 dei *Principles of Human Knowledge* e precisamente nella proposizione che il pensare che esistano oggetti non percepiti (pensati) da alcuno è «a manifest repugnancy», perchè a tal uopo «it is necessary that you *conceive* them existing *unconceived or unthought of*» (2). Così, quando all'idealismo si oppone che affinchè

(1) H. S. CHAMBERLAIN, *Immanuel Kant* (ed. cit., p. 270) pone il rapporto tra Schopenhauer e Kant così: «Schopenhauer lehrt: Die Welt *ist meine* Vorstellung. Kant lehrt: *Meine Welt* ist Vorstellung». Giusto anche questo: ma credo che il rapporto tra Kant e Schopenhauer sia colto più esattamente da quanto è detto sopra.

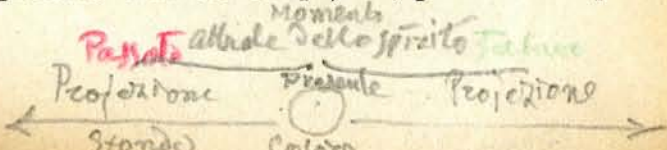
(2) Il corsivo è mio.

la coscienza sorgesse e prima del suo sorgere fu necessaria una lunghissima evoluzione della natura, la quale quindi dovette esistere senza bisogno della coscienza o del pensiero, la risposta dell'idealismo è sempre esattamente quella del Berkeley: che, cioè, anche questa natura precedente alla coscienza e la sua evoluzione è pensata dal pensiero attuale, esiste dunque in questo, è questo che la pone, esiste *perchè* questo la pone.

Tale concezione dell'idealismo costituisce un assurdo così flagrante e sfrontato che legittimamente la mente normale vi ravvisa uno stravolgimento cerebrale, una follia, uno di quegli abiti all'«inverted relation» che finisce per far apparire innaturale la «direct relation», di cui giustamente lo Spencer accusa l'idealismo stesso (1): ovvero una semplice virtuosità concettuale di cui va detto ciò che Schopenhauer osserva del solipsismo, che cioè esso è inconfutabile mediante prove, eppure è certo che non viene affermato nella filosofia se non per mostra, mentre «in quanto seria convinzione potrebbe essere rintracciato soltanto nel manicomio: quindi in quanto tale, occorrerebbe contro di esso, piuttosto che una prova, una cura» (2). Cioè, con quella concezione gli idealisti non fanno che abbandonarsi alla soddisfazione di dar prova di bravura in una costruzione concettuale, a cui, nella loro intuizione intima e negli atti della vita

(1) *The Principles of Psychology*, par. 43 (IV ediz., 1899, vol. II, p. 368).
(2) *W. a. W. u. V.*, vol. I, par. 19 (*Säm. Werke*, ed Deussen, vol. I, p. 124).

vissuta, nemmeno essi prestano fede; che quella loro intuizione sa e questi atti attestano essere per essi medesimi un esercizio di sottigliezza intellettuale cui una convinzione radicantesi nella vita *non può* corrispondere.

La vena di follia che v'è in questa concezione diventa più spiccata a mano a mano che, con l'abbandono dell'Idea o Logos hegeliano, e della produzione fichtiana delle sensazioni (del mondo) mediante l'urto per opera dell'*io* in stato precosciente (principî che, specialmente il primo, conservavano ancora alla concezione stessa un fondamento di realismo, anzi la mostravano, scorta sotto la maschera, sostanzialmente realistica), si va verso l'idealismo «attuale». In questo la concezione assume un aspetto, senza più alcuna attenuazione e senza lucido intervallo, interamente paranoico. Nel puntuale momento presente dello spirito, che, come tale eterno punto di presente, prosegue eternamente avanti, è contenuta tutta la realtà, non solo presente, ma passata. Il passato non è, a rigor di termini, alcunchè che ci sia *stato*, e che abbia temporalmente preceduto e così prodotto il momento attuale dello spirito, ma si sprigiona, a rigore, dallo stesso momento attuale dello spirito, ed è questo che lo proietta dietro a sè come il proprio sfondo, come lo sfondo che gli è necessario per la piena coloritura del suo esistere attuale. L'assurdo e la contraddizione che Schopenhauer rilevava nel suo stesso sistema, e in cui s'adagiava, quella cioè che la coscienza viene alla luce in un dato momento del processo ossia del tempo, ma, poichè il tempo

appartiene ad essa, così con essa *principia* il tempo senza *principio* (1), questo assurdo, questa contraddizione, questo vero stravolgimento mentale, campeggia in pieno nell'idealismo attuale: ogni puntuale presente dello spirito *crea* (in sostanza) l'infinito passato, cioè in ogni punto del presente dello spirito *principia* il tempo senza *principio*. Tutto è, come con Schopenhauer, diventato *Vorstellung,* ma con la soppressione di quella cosa in sè (la Volontà) di cui, in Schopenhauer, la *Vorstellung* è *Vorstellung*. *Tutto* è rappresentazione nello e per lo spirito: ma, siccome non c'è nulla (nessuna cosa in sè), di cui la rappresentazione sia la rappresentazione, questa è una rappresentazione della medesima natura di quella dei sogni: cioè rappresentazione di immagini e pensieri senza nessuna obbiettività esterna che vi corrisponda. Tutto è, dunque, sogno dello spirito, il suo grande sogno coerente. Ma siccome, inoltre, lo spirito stesso, non è *cosa,* non è sostanza, ma puro atto, l'atto stesso cioè del rappresentarsi, *ossia* del sognare; così tutto è un sogno senza *nessuno* che lo sogni, un sogno che sogna sè stesso, il sogno d'un sogno (2).

L'assurdo in cui con ciò va a dar di cozzo l'idealismo assoluto contemporaneo è insomma quello stesso in cui si avvolse irreparabilmente

(1) *W. a. W. u. V.*, vol. I, par. 7 (*Säm Werke*, ed. cit., vol. I, p. 77).

(2) Cfr. anche E. V. HARTMANN, *Kritische Grundlegung des transzendentalem Realismus*, ed. 1914, p. 63; e *Das Grundproblem der Erkenntnis theorie*, II, ed. 1914, p. 97-122. — Ovvero, con parole di Schopenhauer: « Also ein, ohne Ziel und Zweck, meistens sehr trübe und schwere Träume traumender Weltgeist, wâre dann Alles in Allem » (*W. a. W. u. V.*, II, cap. 41; *Werke*, ed. cit. vol. II, p. 572).

Leibniz, com'è naturale, poichè anche Leibniz era un idealista, e, in fondo, dell'identica specie: — Leibniz, l'armonia prestabilita del quale si può legittimamente interpretare come una formulazione in altra foggia del concetto idealistico dell'universalità degli elementi *a priori*, la cui compartecipazione alle singole menti rende queste omogenee, suscettibili di avere un mondo comune, un campo di esperienza comune, di intendersi. Ora, pel Leibniz l'universo è composto di monadi, atomi psichici, piccoli *io* o spiriti. Ciascuna è, secondo il proprio modo e il proprio grado di chiarezza, la rappresentazione, lo specchio dell'universo, pure senza ricevere nulla dal di fuori. Rappresenta o rispecchia, cioè, l'universo mediante la sua costituzione intima e quale è in sè, non perchè riceva impressioni da cose esteriori, giacchè è chiusa in sè, non ha finestre. È dunque, esattamente, la dottrina dell'idealismo «attuale», con la differenza non essenziale che anzichè dello «spirito» si tratta di innumeri «spiriti» (non essenziale, poichè anche per l'idealismo «attuale» lo «spirito» è, come pur sempre desso, in innumeri individui). Ciascuna nomade, dunque, «rappresenta» l'universo. Ma l'universo non è costituito altro che di nomadi, di elementi che «rappresentano», che specchiano, di specchi. Dunque di elementi che contengono «rappresentazioni», che specchiano, senza che nulla ci sia da rappresentare, da specchiare. Puri specchi immateriali e senza cornice, ciascuno di quali contiene (pur senza riceverla dal di fuori) l'immagine o la rappresentazione.... di che cosa? Degli altri specchi senza im-

magine, senza rappresentazioni, senza nulla che vi si rifletta. Specchi vuoti che si specchiano tra di loro, e che, siccome nessuno può rappresentare nessuna immagine, perchè nulla tranne di essi c'è, non specchiano, non rappresentano, non contengono nulla (1). Proprio questo circolo vizioso, proprio quest'assurdo, è quello che c'è, identico, nell'idealismo «attuale».

Tale dunque la folle configurazione della realtà con cui l'idealismo squilibra da anni le menti, costituendo con ciò una delle cause di quel perturbamento psichico che, parallelamente al prevalere di esso, abbiamo constatato crescere sempre più nella società contemporanea.

Eppure tale concezione finale dell'idealismo è basata nient'altro che sulla sua incapacità di interpretare rettamente uno dei suoi capisaldi e di scorgere chiaro che cosa vi stia in fondo: quello, come ho detto, dell'*io* puro, e soggetto trascendentale, o coscienza *überhaupt*.

Quando si oppone all'idealismo che tempo, spazio ed elementi dell'Essere non possono essere dati alla natura dal pensiero, perchè la natura ha preceduto l'uomo, ossia il pensiero, e quindi deve essere esistita senza il pensiero, un'altra delle sue risposte è che non si parla già dell'uomo em-

---

(1) Questa critica a Leibniz si può completare con quella che in poche acute righe ne fa il Petzoldt. «Leibniz lehrte in seiner Monadologie die völlige Isolierung der Seelen (Monden) gegeneinander und *überhaupt* gegen die Umwelt, vergass aber ganz, dass er selbst nur eine einsame Monade war, also über andere Monaden und den Aufbau der Welt aus ihnen nicht das geringste Begründete aussagen konnte». (*Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus* (Lipsia, Taubner, III ediz., 1921, p. 128).

pirico o del pensiero come in questo contenuto, bensì del pensiero o conoscenza in sè, considerati come momento o necessario presupposto logico, come, quasi a dire, virtualità di conoscenza, o, in termini di fisica, « potere » o « energia » di conoscenza. — Questa coscienza *überhaupt* o soggetto trascendentale o *io* puro è il datore alla natura del tempo, dello spazio, degli elementi dell'Essere.

Non si tratta d'un'entità metafisica, non si tratta di un Dio, per dichiarazione degli stessi idealisti, pei quali lo spirito è assolutamente immanente. Di che cosa si tratta precisamente dunque?

Basta guardare un po' in fondo alla cosa per scorgere che questa coscienza *überhaupt* o soggetto trascendentale o *io* puro non è che lo stesso rivestirsi che fanno le cose, per essere e nell'atto che sono, delle forme del pensiero, delle forme che sono proprie del pensiero, delle forme che il pensiero ha per l'Essere — non è, vale a dire, che le forme dell'Essere.

Le cose, per essere, si rivestono delle forme del pensiero; il loro Essere, il loro venire all'Essere, non è che l'assumere queste forme. Siccome assumono le forme del pensiero e questo è il fatto che le fa essere, così siffatte forme del pensiero che le cose assumono per essere e la cui assunzione le fa essere, sono i cosiddetti soggetto trascendentale o coscienza *uberhaupt* o *io* puro, e così si può dire che sono questi (ossia le forme del pensiero), che danno alle cose spazio, tempo, elementi d'esistenza.

Tutto ciò può essere, in un certo senso, giusto. Solo, vediamo come vada inteso e che cosa dall'intenderlo rettamente derivi.

Le cose per essere devono assumere le forme del pensiero. Ciò vuole dire: devono assumere le forme dello spazio, del tempo, dell'ordinamento casuale ed in leggi, della rappresentabilità in generale, perchè queste forme del pensiero sono appunto le forme dell'Essere.

E queste forme del pensiero sono le forme dell'Essere non già perchè il pensiero le dia all'essere; ma viceversa. Sono le forme dell'Essere e siccome la mente nasce dall'Essere o natura, siccome anch'essa è alcunchè che è, è parte dell'Essere, così quelle che sono forme dell'Essere non possono essere che quelle stesse che la mente ha per l'Essere, che come forme dell'Essere essa riceve dall'Essere, che diventano così *poi* forme del pensiero, perchè sono *prima* forme dell'Essere.

E' quindi errato, come ora si vede, dire che le cose, per esistere, devono assumere le forme del pensiero. Per *essere* le cose assumono le forme dell'*Essere*. Queste sono anche *in un secondo tempo* le forme del pensiero per la ragione anzidetta che l'Essere, da cui il pensiero nasce, le dà al pensiero come forme dell'Essere. E' solo congiungendo due momenti separati che si può dire che le cose per esistere debbono assumere le forme del pensiero. Assumono in realtà le forme dell'Essere, che diventano, *poi, anche* le forme che per l'Essere ha il pensiero. Ma operando la congiunzione dei due momenti separati e dicendo che le cose per esistere

debbono assumere le forme (che sono *poi* quelle) del pensiero, si spiana la via all'equivoco che permette di sostenere che il pensiero sia quello che sorregge l'Essere, che fa essere l'Essere, all'equivoco che permette di affermare l'indissolubilità del binomio soggetto-oggetto. In verità, l'oggetto, le cose, la natura, esistono benissimo da sè, senza il soggetto, senza il pensiero, perchè *sono* nell'atto che assumono le forme dell'*Essere*, sono perchè assumono le forme dell'Essere (che *poscia* son quelle del pensiero), ossia sono *perchè sono;* ossia vengono alla luce da sè, per forza propria. Le forme dell'Essere (*poi* del pensiero) le cose le assumono da sè, o, in altri termini, queste forme (a cui si riduce l'*io* puro, il soggetto trascendentale, la coscienza *überhaupt*) si impartiscono da sè alle cose, senza bisogno di un soggetto, di un pensiero, di una coscienza *viventi*, che ve le dia.

Tutto l'equivoco idealista sta qui: nel chiamare già di primo acchito forme del pensiero quelle che sono inizialmente forme dell'Essere e solo *poi* del pensiero: nel far così credere che forme originariamente del pensiero siano diventate forme dell'Essere (quindi creino l'Essere, siano necessarie alla esistenza dell'Essere) e non viceversa. Solo questo equivoco permette quindi all'idealismo di dire che l'Essere per esistere ha bisogno delle forme del pensiero (il che ha solo l'*apparenza* di vero nascente dal fatto che esse forme sono *poi* diventate anche le forme del pensiero, le forme che il pensiero ha per l'Essere). E ciò mentre lo stesso idealismo implicitamente riconosce che la cosa sta co-

me qui si chiarisce, nell'atto che assegna la funzione di dotare la natura delle forme dell'Essere, non alla coscienza o pensiero empirici, ma all'*io* puro, che non è appunto altro se non quelle forme, stanti a sè, *non accompagnate da coscienza o pensiero viventi* (cioè da vera e propria coscienza e pensiero), ossia pure e semplici forme dell'Essere.

Insomma, che cos'è il soggetto trascendentale o la coscienza in generale («überhaupt»)? Le forme della coscienza senza coscienza, le forme del pensiero senza pensiero. Che cos'è l'*io* puro? Le forme dell'*io* senza l'*io*. Che cosa sono ora dunque queste forme cosidette del pensiero, cioè lo spazio, il tempo, le categorie, in quanto stanti a sè e *non* nel pensiero vivente, nella coscienza empirica ossia effettiva? Evidentemente nient'altro che le forme dell'Essere, della realtà, della natura, che questa ha in sè senza bisogno di coscienza o pensiero (1).

Tale è, adunque, veduto chiaramente il cosiddetto soggetto trascendentale: le condizioni generali dell'esistenza delle cose, le cose aventi in sè le

(1) Nella *Darstellung meins Systems der Philosophie*, lo Schelling dice (par. 1) che per pensare la ragione come assoluta bisogna astrarre dal soggetto pensante, «muss vom Denkenden abstrahirt verden»; cioè, appunto, bisogna pensare la ragione o il pensiero senza o fuori del pensiero, ossia, secondo la mia espressione, le forme del pensiero senza il pensiero. — Si noti che nella traduzione italiana della *Darstellung* comparsa nella «Piccola Biblioteca Filosofica, a cura di Carlini» (Bari, Laterza), le parole succitate sono tradotte in maniera comicamente spropositata così: «per pensarla come assoluta... *colui che pensa deve saper astrarre*». Sono i soliti svarioni che si trovano nei testi preparati da coloro o sotto la direzione di coloro che hanno ora da noi il grido di massimi filosofi e che posano ad essere quelli che hanno finalmente fornito alla miserella Italia materiali e strumenti di pensiero.

condizioni generali della loro esistenza, *le cose esistenti.* Se ci si ostina a volerlo pensare come alcunchè di più di ciò, come alcunchè che in qualche forma risponda alla denominazione «soggetto» esso non è che un *als ob,* una vera finzione più o meno euristica, o, come è più onesto dire, un trucco o tiro da *pince-sans-rire,* un inganno, una bugia. Cioè, si ragiona: poichè sin qui abbiamo veduto che non può esistere oggetto senza una coscienza che lo avverta («esse est percepi»), e poichè pure scorgiamo che moltissime cose devono essere esistite ed esistere senza essere avvertite da quella coscienza che, sola, è realmente (empiricamente) esistente; così diciamo che questi oggetti che esistono senza essere rappresentazioni di nessuna coscienza (reale) è *come se* lo fossero di una certa immaginata coscienza, la coscienza in universale, il soggetto trascendentale. Questo *non è,* ma non importa; facciamo e parliamo *come se* esso sia; *mettiamo* che sia, poichè ciò è necessario a tener in piedi la nostra impalcatura che l'Essere non è tale che per una coscienza. Non già, come la lealtà e la correttezza logica del ragionamento esigerebbero, prima si constata e dimostra (se si può) l'esistenza di questo soggetto trascendentale e poi si conclude: dunque avevamo ragione nel dire che non v'è Essere se non per una coscienza, tanto è vero che ecco qui nel soggetto trascendentale la coscienza per cui è Essere quell'Essere che sfugge alla nostra. Bensì si rovescia il procedimento, si dice: noi abbiamo indubitabilmente ragione di affermare che non v'è Essere se non per una co-

scienza, oggetto se non per un soggetto. Vi sono ora oggetti che esistono senza essere rappresentazioni d'alcuna coscienza esistente? Certo; ma siccome abbiamo sicuramente e ad ogni costo ragione noi in quella nostra affermazione, così tali oggetti è *come se* siano oggetti d'una coscienza *überhaupt*. Ossia: non già perchè questa è constatata si giustifica la propria tesi; ma perchè la propria tesi deve rimaner inconcussa si comanda di supporre siffatta coscienza. Non c'è pomposità di linguaggio « speculativo » che possa nascondere, a chi ha visto la cosa nel suo sostanziale semplice schema, la puerile incongruenza e ridicolaggine di questo comportamento mentale.

Frattanto, non è, si badi, quella poc'anzi esposta, una tra tante possibili interpretazioni dei principi idealistici, da cui altre possono divergere, scelta ad arbitrio. Gli idealisti ci ammoniscono che per capire che cos'è l'*io* puro bisogna eliminare ogni psicologismo. D'accordo. La questione è di vedere a che cosa metta capo questa eliminazione quando effettivamente eseguita, e se gli idealisti, non ostante la loro burbanzosa ammonizione agli avversari, non caschino essi stessi in pieno, *le nez dans le ruisseau* di quel psicologismo che ingiungono agli altri di eliminare; se la loro interpretazione non sia psicologismo, mascherato e volatizzato, ma sempre psicologismo. E, infatti, è di primo acchito ovvio che per eliminare il psicologismo bisogna eliminare proprio il pensiero vivente, in atto, che è il loro cavallo di battaglia. Bisogna (Schelling) prescindere dal soggetto pensante. Che cosa rimane?

Un puro complesso di condizioni logiche che non han sede in alcun soggetto. E dove dunque han sede? Nelle cose.

L'interpretazione sopra enunciata, quindi, anzichè essere una delle tante possibili, deriva invece con logica ed esclusiva necessità dal concetto di soggetto trascendentale o *io puro,* il quale non è una coscienza *vivente,* ma puramente le forme del pensiero per sè stanti di cui le cose devono rivestirsi per essere; le forme del pensiero che sono le forme dell'Essere; le forme dell'Essere che divengono *poi* quelle del pensiero. Sicchè dire: ciò che dà l'Essere alla realtà è l'*io* trascendentale o soggetto puro, è dire: ciò che dà l'Essere alla natura sono le forme dell'Essere, che la natura reca insite in sè, senza affatto bisogno di un pensiero *vivente* che ve le dia; ossia ciò che dà l'Essere alla natura è essa medesima natura, indipendentemente da qualsiasi coscienza o pensiero *viventi;* ossia le cose si generano da sè, per forza propria, ed esistono, spaziali, temporali, rappresentabili, percepibili, materiali (chè questo è aver le forme che il pensiero ha per l'Essere, *cioè* le forme dell'Essere, questo è, vale a dire, *esistere*) da sè, prima e fuori d'ogni pensiero *vivente;* e generano anche la coscienza o il pensiero, collocando in questo, e facendo diventar così forme del pensiero, forme che il pensiero ha per l'Essere, quelle che sono le stesse loro forme di Essere.

* * *

Si consideri ora, al lume di queste osservazioni, quant'è interessante e significante, guardato nel

suo scorcio, il percorso della filosofia da Locke a Hegel.

Locke-Berkeley dicono: le cose, nelle loro qualità, prima secondarie, poi anche primarie, hanno bisogno per esistere di venir percepite, cioè le forme dell'Essere sono le forme della coscienza e lo sono perchè la coscienza le dà all'Essere.

Kant dice: le forme dell'Essere, e non solo quelle percettive, ma anche quelle assai più importanti che costituiscono la connessione logica dell'Essere, sono le forme della coscienza. Ma coscienza di quale natura?

Con altre parole, in guisa perspicua e comprensiva, il succo del pensiero da Locke a Kant, si può presentare così.

Che cosa sono le cose? Complessi di qualità. Guardate le cose, esaminatele al microscopio, sezionatele, osservatele fino nelle loro più riposte fibrille, voi le trovate sempre costituite nient'altro che di rosso o di giallo, di amaro o di dolce, di duro o di molle, ecc., cioè di qualità che si palesano ai vostri sensi. Che cosa sono dunque le qualità: il rosso e il verde, l'amaro e il dolce, la friabilità o la durezza? Percezioni. Dunque se percezioni=qualità, senza percezioni non esisterebbero cose. D'altra parte che cos'è il mondo? Concatenazioni, rapporti, relazioni d'una cosa con l'altra; senza l'essere le cose in concatenazioni costanti e regolari tra di loro non esisterebbe il mondo, ma il caos. Ma i rapporti, le relazioni, le concatenazioni, che cosa sono? Determinazioni mentali. Senza di queste dunque non ci sarebbe mondo, precisa-

mente come l'Orsa maggiore non sarebbe il *carro* se un atto di mente non avvertisse il rapporto di posizione delle stelle, se questo rapporto non stesse in una mente, se un atto di mente non ponesse in sè la relazione di somiglianza tra il rapporto di posizione di quelle stelle e la forma di un carro. «Tutti i metalli sono elementi»; «alcuni metalli sono fragili»; «il bosco è verde». Ci sarebbe il *tutti*, soggetto del primo giudizio, e l'*alcuni* soggetto del secondo, senza un atto di mente che raccolga e tenga in sè presenti i metalli come *tutti*, o unisca una parte di essi come *alcuni* tenendola distinta dagli altri rimanenti? E «*il* bosco», come cosa *una*, quel bosco in cui entro e che vedo essere composto di piante ciascuna delle quali, ora mi appare come la cosa *una* (sebbene anch'essa, se la vedo tagliata in assi, non mi risulti più *una*, e solo gli assi in cui è stata scomposta mi sembrino essere le cose *une*) il bosco, come cosa *una*, come raccolto ad unità sopra l'insieme delle singole piante, ciascuna delle quali soltanto è pure, se ci si colloca da un altro punto di vista, l'*uno*, esisterebbe senza un atto mentale che stringesse quelle cose *une*, che sono le piante singole, in un'unità più vasta, che tenesse presente solo quest'unità più vasta invece di quella di ciascuna delle piante singole? «Il calore dilata i corpi». Come potrebbe esservi questa legge, non fatto isolato, ma legge permanentemente vera, che regge anche se in questo momento nessun calore dilata nessun corpo, che, in quanto legge, non è fatto che cada sotto i sensi, ma può soltanto essere posta e avvertita dal pensiero, se non stesse

appunto nel pensiero, se non fosse un atto di mente? — Ed ecco le categorie di Kant, dedotte dai giudizi: l'universalità, la particolarità, l'unità, la causalità (per le altre l'argomentazione è sempre la stessa); atti di mente che sono leggi del reale.

Le leggi o forme del reale (fenomenico) sono dunque, nella fase kantiana, atti o forme delle mente o della coscienza. Ma sono, in essa fase, dati all'Essere da una coscienza vera e propria? Sì e no. Come possono esservi date dalla coscienza *effettiva, vivente* (empirica) che comincia ad un certo punto del tempo, dopo una lunga esistenza della realtà? Vi saranno dunque date da un alcunchè che, per non venir meno alla tradizione, continueremo a chiamare coscienza, ma qualificandola in modo speciale con l'aggiunta dell'avverbio *überhaupt.*

Ma che cosa può, soltanto, anche nel kantismo, essere questa coscienza *überhaupt*? Quello che s'è già messo in luce e che gioverà chiarire ancora con un esempio. Sarebbe errato dire: *noi* fissiamo mediante la categoria della causalità (*propter hoc*) l'ordine temporale dei fenomeni (*post hoc*) (1). Bisogna invece dire: quest'ordine è fissato *dalla categoria della causalità* in sè, essa lo fissa *per noi*. Lo fissa essa, non come appartenente alla *mia* coscienza, o alla coscienza *nostra* (di noi uomini tutti), ma come funzione logica generale. Ora, che è ciò se non dire che la detta categoria di causa sta nelle cose, opera *nelle cose,* indipendentemente

(1) Cfr. R. FISCHER, *Gesch. d. n. Philos.*, V ediz., 1909, vol. IV, p. 465 e seg.

dalla *nostra coscienza?* — Kant, perciò, sfiora di continuo, pur senza pervenire ad affermarlo inequivocamente, il concetto dell'esistenza delle cose fuori del pensiero e della presenza ed azione *in esse* degli elementi categoriali Così, p. e., quando dichiara che la sintesi dell'intelletto è la sintesi obbiettiva (dell'esperienza) in contrapposizione con quella subbiettiva (della percezione) (1), egli viene a svincolare l'esistenza degli oggetti concatenati in mondo dalla percezione a cui l'avevano vincolata Locke-Berkeley; e a stabilire che essi esistono fuori della percezione, fuori della soggettività, *obbiettivamente* nel senso ordinario della parola, per sè: perchè quell'intelletto che fa la sintesi non è il *mio*, ma gli stessi elementi categoriali fuori della coscienza e posti a sè: e dove se non nelle cose? Così ancora quando scrive che chiedere come è possibile conoscere a priori che le cose (i fenomeni, dietro i quali non c'è altro) si comportano con necessaria regolarità, è lo stesso quanto chiedere come è possibile conoscere a priori la necessaria regolarità dell'esperienza (2), egli viene a significare che i principi della conoscenza sono quelli della realtà; vale a dire, non già (come vogliono gli idealisti) che la *conoscenza* li dà alla *realtà*, bensì che la *realtà* li dà alla *conoscenza;* che gli elementi a-priori non sono *nostri,* ma delle e nelle *cose.* Balena, insomma, di continuo in Kant, per quanto nebbiosamente, il concetto che la coscienza in generale (o l'*intelletto* che fa la sintesi) non è la *nostra;* è l'insieme degli

(1) *Proleg.*, par. 18, 19, 21-A, 26.
(2) *Proleg.*, par. 17.

elementi a priori che rendono le cose conoscibili, considerati in sè, *cioè in quanto esistenti nelle cose* (*fenomeni*). Essi elementi, come nei fenomeni, esistono anche nel *nostro* pensiero; perciò questo può conoscere quelli. E vi esistono perchè cose e pensiero sono il prodotto della medesima *natura naturans*. Ipostasizzando alquanto, questi elementi a-priori diventano il fondamento comune che sta al fondo tanto dei fenomeni quanto del pensiero effettivo di essi.

Hegel infine esplicitamente dice: le forme dell'Essere sono le forme del pensiero. Però stanno a sè, prima e fuori d'ogni coscienza effettiva e vivente, stanno nell'Essere stesso, nella natura, la quale le assume in sè da sè. Esse forme di Essere, stanti a sè fuori e prima di ogni coscienza (l'Idea), sono la coscienza *überhaupt* di Kant, la quale dunque non è *effettivamente coscienza*. Da esse forme dell'Essere, stanti nella natura e formanti l'essenza di questa, anche la coscienza o pensiero *effettivi* successivamente scaturiscono.

A questo punto la posizione iniziale è completamente capovolta. Essa diceva: le forme dell'Essere sono le forme della coscienza o del pensiero, perchè questi le dànno all'Essere. Con Hegel si dice: le forme dell'Essere sono le forme del pensiero stanti a sè *senza pensiero* (pensante o vivente); sono dunque semplicemente forme dell'Essere, che divengono poi quelle del pensiero. Le forme dell'Essere sono quindi forme del pensiero, perchè l'Essere le dà al pensiero. Con ciò, già con Hegel, guardato bene in fondo, l'idealismo del punto di

partenza è capovolto e il realismo esplicitamente raggiunto.

Tale il punto d'arrivo a cui, se coerentemente pensato, mette capo l'idealismo.

Il quale però si è sempre dibattuto nella seguente alternativa.

O riconosce esplicitamente che l'*io* puro o soggetto trascendentale creatore del mondo non è che le forme (del pensiero, stanti a sè, fuori d'ogni coscienza, ossia) dell'Essere; e con ciò riconosce anche che la natura si crea da sè senza bisogno del pensiero, e perciò diventa realismo. Questo è ciò che è incominciato ad accadere con Schelling e che (insistiamoci) ha finito chiaramente per accadere con Hegel. — Che cos'è, infatti, l'Idea di Hegel? Nient'altro che la coscienza *überhaupt* di Kant. Cioè. Prendete le forme della coscienza, che Locke e Berkeley, pensandole come appartenenti alla coscienza empirica e solo per quanto riguarda gli elementi percettivi, Kant pensandole come appartenenti alla coscienza *überhaupt* e anche per ciò che riguarda gli elementi logici connettivi (spazio, tempo, categorie), avevano dimostrato essere ciò che dà alle cose l'esistenza, essere cioè le forme della coscienza sensibile e pensante che sono anche forme delle cose, della realtà, dell'Essere. Prendete dunque queste forme e ponetele o pensatele fuori e indipendentemente dalla coscienza mia, tua, sua, dalla coscienza d'ogni uomo vivente, dalla coscienza *empirica*. In quanto pensate così svincolate da ogni coscienza empirica, cioè *vivente*, cioè *effettiva*, in quanto quindi pensate non più accompagnate

dalla coscienza effettiva, dall'autoavvertimento, dalla rappresentazione — in quanto pensate come quello che rimane della coscienza di ciascuno quando si astragga *da tutto,* ma *proprio da tutto,* quel che è particolare alla coscienza personale, anche dalla rappresentazione o autoavvertimento — quel complesso di forme, pensate a sè, poste a sè, non più in *una* coscienza, non più accompagnate da coscienza vivente, sono l'*io* puro, la coscienza *überhaupt* di Kant, l'Idea di Hegel. Ma quali sono quelle forme; quelle forme che troviamo *anche* nella coscienza empirica, vivente, ma che ora dobbiamo pensare svincolate da questa? Spazio, tempo, categorie. Ma spazio, tempo, categorie, queste forme del pensiero, pensate ora a sè, svincolate dalla coscienza vivente, *senza accompagnamento del pensiero* effettivo, che cosa sono, in quanto, dico, pensate e poste a sè, non più nella coscienza e pensiero viventi? Sono evidentemente nient'altro che le forme della realtà in generale, le forme dell'Essere. Perciò la logica di Hegel è ontologia. Ma per Hegel quel complesso di forme, del pensiero, sì, ma ora estratte dal pensiero vivente (empirico) e poste là, fuori e senza di questo — cioè ora forme dell'Essere, della natura — quel complesso di forme, ossia l'Idea, non esiste cronologicamente prima della natura, ma ha solo in questa, nel suo esteriorizzarsi in questa, la sua prima esistenza. Quel complesso di forme del pensiero, sì, ma che, pensate ora senza l'accompagnamento del pensiero sono forme del reale o della natura, precedono dunque il pensiero effettivo, e questo, la coscienza,

vien fuori (sotto il nome di spirito) solo come ultimo prodotto di esse forme, forme del reale, forme della natura: ossia come prodotto della natura (1).

Il secondo lato dell'alternativa in cui l'idealismo si dibatte, è quello di interpretare la riduzione della realtà al pensiero, non più come riduzione di quella alle *forme* di questo, pensate fuori del pensiero, *cioè* alle forme dell'Essere (così riducendo la realtà... alla realtà); ma come riduzione della realtà al pensiero vivente, all'attività pensante, al pensiero-atto; e quindi di ridurre (come col Gentile, al quale bisogna riconoscere il merito d'essere stato il primo ad elaborare con piena coerenza questo secondo lato dell'alternativa — il merito, cioè, della piena, inflessibile, completa coerenza della pazzia) tutta la realtà al momento vivente e effettivamente pensante del pensiero attuale, evaporandola così a un sogno di un sogno. Tale secondo lato dell'alternativa è altresì quello che sdrucciola poi di frequente nell'interpretare l'*io* puro o come un Dio o come la metempirica o noumenica energia-*io* del teosofismo buddistico che persiste attraverso alla distruzione dei suoi vari corpi successivamente ricostruendosene uno finchè dura la sua sete di vivere. Col che una filosofia che pretende essere dell'immanenza, diventa la filosofia più fantasticamente trascendente (2).

(1) Chi obbiettasse: « Voi avete precedentemente (p. 93) detto che *Bewusstsein überhaupt* = *mögliche Erfahrung*, ed ora la fate uguale all'Idea di Hegel », mostrerebbe di non capir nulla. *Bewusstsein überhaupt* = forme del pensiero = forme dell'Essere = Idea di Hegel. Questa come insieme di forme dell'Essere, è ciò che fa che l'Essere sia, *cioè* che sia pensa*bile*, percepi*bile* = *mögliche Erfahrung*.

(2) Vedi retro pag. 206. In poche limpide, precise proposizioni mette in luce N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Er-*

* * *

C'è bensì, apparentemente, una terza alternativa. Quella del cosiddetto «idealismo logico», a cui contribuiscono in varia misura diverse correnti di pensiero, dai precursori Lotze e Brentano, alla «scuola di Marburgo» col Cohen, il Natorp, il Cassirer, ecc., alla «fenomenologia» di Husserl, alla «teoria dell'oggetto» del Meinong, alla dottrina dei valori del Windelband. Esso è, in essenza, la stessa cosa del «realismo» anglo-americano del Russel, Moore ed altri. Per quanto, in un senso, idealismo, esso non possiede la caratteristica specifica dell'idealismo che qui si prende in esame, cioè la negazione dell'essere in sè dell'oggetto. Perchè ciò che sta in fondo alla sua dottrina, *vista in questa direzione*, è che principî, strutture e costruzioni logiche (e così valori morali ed estetici) abbiano piena e completa validità ed esistenza ideale indipendentemente dal loro trovarsi in una coscienza o pensiero «attuale», indipendentemente dal loro essere pensate (donde il suo «antipsicologismo»). Siano esse o no pensate, posino esse o no in una coscienza, ciò nulla aggiunge o toglie alla loro validità o realtà ideale: il teorema di Pitagora *era* (vero), possedeva validità anche prima che Pitagora lo scoprisse; sarebbe stato o sarebbe

---

*kenntnis*, cit., pag. 117, come con questa «postasizzazione» del soggetto trascendentale l'idealismo cada nel teologismo scolastico-leibniziano. «*Die Stelle des Bervusstseins überharept* vertritt hier der *Verstand Gott;* er ist das Vehikel der apriorischen Prinzipien (ewigen Wahrheiten)». Nuova conferma che l'idealismo non è che la Scolastica che non ha fatto se non mutar veste.

eternamente vero, avrebbe posseduto o possederebbe eterna validità, anche se Pitagora non l'avesse scoperto, o anche se nessun uomo, più lo pensasse. Piuttosto che dover considerarle come generate dal pensiero vivente, effettivo, «attuale», quelle strutture logiche (e così morali ed estetiche) si devono considerare come generantisi da sè, per forza propria, per un lor proprio dinamismo interiore, che sospinge necessariamente, poniamo una scienza qualsiasi, p. es. la matematica o la meccanica, dall'una all'altra tappa del suo sviluppo. Si generano da sè, o, in altre parole, sono generazione della «conoscenza pura», sono processo di «conoscenza pura», da pensarsi, cioè, esistente e procedente in quanto «pura» in quanto «in sè», non in quanto fabbricata a suo arbitrio dall'uomo, determinata da condizioni psicologiche umane (per quanto l'uomo e solo l'uomo ne sia il sorreggitore o il veicolo). La mente umana non è quella, a rigor di termini, che produca e diriga a sua posta questo sviluppo. Piuttosto ogni fase di esso si genera di per sè con necessità logica dalla fase anteriore; ed è così esso che, anzichè essere prodotto dalla mente, trae dietro a sè la mente, la costringe a seguirlo progressivamente. Idealmente, logicamente, dunque, ogni scienza, il «sapere» in generale (e così il buono ed il bello) esiste già nella sua completezza e perfezione ultima, quale la mente umana non potrebbe che intravvedere o raffigurarsi in immaginazione, e si viene svelando a poco a poco durante e mediante quello sviluppo alla mente umana stessa, che, perciò, non tanto lo crea, quanto

P. p

lo scopre successivamente e lo segue (1). In tale concezione la coscienza *ueberhaupt* assume l'aspetto di un mero postulato logico, con qualche maggior analogia forse al pensiero che Kant esprime nella *Critica del Giudizio*. Non il giudizio che ci dà una conoscenza («determinante») ma il giudizio che pone un postulato, una valutazione, un *come se* («riflettente») deve ammettere, per Kant, che ciò che nella natura è per noi casuale, invece rispetto ad un *esperienza possibile in sè*, non sia tale e sia all'incontro causalmente concatenato e deducibile (2). Quindi il nostro giudizio « riflettente » può e deve fare la supposizione, in via di mero postulato logico, d'una coscienza *ueberhaupt* ossia di un intelletto altro dal nostro, pel quale quella esperienza possibile in se, sia esperienza effettiva, sia effettivamente oggetto, pel quale sia oggetto *tutto* il mondo, anche le particolarità che non essendo per la coscienza nostra razionalmente deducibili, sono per questa casuali: un'*esperienza possibile* di tutto, cioè un intelletto o coscienza in generale per cui possa essere oggetto *tutto*, che possa *conoscere* ogni particolarità, ossia scorgere come, per quali ra-

---

(1) «*Idealismus, aber nicht des Bewusstseins oder des Selbstbewusstseins*... Den Idealismus verstehen wir jedoch nicht in dem illusorischen Sinne, welchen der Idealismus des Bewusstseins oder gar des Selbstbewusstseins vertritt... Das Bewusstsein aber ist uns eine Kategorie der Möglichkeit: der Idealismus des Bewusstseins würde daher den Wert einer Hypothese nicht übertreffen können». (COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlino, II ediz., 1914, p. 534).

(2) « So muss die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip *a priori annehmen*, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare, gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte». *Kr. d. Urt.*, Einl., V (in *Werke*, ed. Cassirer, vol. V, p. 252).

gioni, per quali cause ogni menoma particolarità (per noi accidentale) necessariamente avvenga e si concateni logicamente con l'insieme (1). Se non v'è oggetto senza soggetto, se nulla può esistere che non stia in una coscienza, bisogna porre come postulato logico (o sia pure come finzione euristica) l'idea d'una coscienza o intelletto *überhaupt* nel quale siano oggetto di conoscenza piena anche quei particolari del mondo la cui concatenazione col resto e quindi il cui senso, la cui razionalità, la cui logicità al nostro intelletto sfuggono, e che quindi per noi sono casuali od assurdi. Alla stessa guisa, dunque, che Kant pone qui il postulato d'una « ansich möglichen Erfahrung » e perciò di un « Verstand » o coscienza *überhaupt*, per la quale ogni (per noi) accidentale, e quindi irrazionale, non spiegata, non penetrata, particolarità del mondo, sia invece oggetto di conoscenza completa e intera penetrazione, così l'« idealismo logico » pone il postulato meramente logico d'una coscienza *überhaupt* per la quale esistano nella loro finale completezza le strutture scientifico-logiche, morali ed estetiche, il « sapere », il vero, il bello ed il buono, che vanno solo svelandosi a poco a poco, nel progressivo sviluppo delle scienze, della morale, dell'estetica, alla mente umana, la quale non crea e dirige essa tale

(1) « ... Die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene (cioè le leggi generali della natura) unbestimmt gelassen ist (vale a dire, che non entra in quelle leggi generali, che non è da esse specificato e determinato, che resta di fronte ad esse un prodotto del mero caso) nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte (*Ib.*, IV); *Werke*, vol. V, p. 149).

sviluppo, chè è piuttosto questo che si tira dietro la mente.

Ma per l'« idealismo logico », come per Kant, quella coscienza *überhaupt* è semplicemente un *come se* (1). Abbiamo messo precedentemente in luce la vanità di questa concezione. Tutto, perciò, in sostanza si riduce in quell'idealismo alla vecchia posizione metafisica, platonico-scolastica (appena trasformata nel linguaggio e nell'apparato concettuale) dell'esistenza in sè del Vero, del Bello, del Buono. Ora, poichè queste strutture logiche, scientifiche, morali ed estetiche, hanno, per siffatto « idealismo logico » appunto un essere-in-sè, indipendente da ogni coscienza vivente, svincolato da ogni « psicologismo », così vien meno la caratteristica dell'idealismo propriamente detto, soltanto il quale qui si esamina e si critica. Cioè quelle strutture esistono in sè, non per essere rappresentazioni di una coscienza qualsiasi; il loro *esse* non si riduce al loro *percepi;* sono dunque *cose in sè,* nè tale loro qualità cessa per essere esse *cose* di natura meramente ideale. Tanto è ciò vero, che il Cassirer osserva acutamente che il concetto che la realtà (tanto dell'oggetto quanto del soggetto) sia fatta unicamente da elementi conoscibili (logici) puri, è contraddetto anche facendo nascere tali elementi da un soggetto o *io,* perchè con ciò si pone dogmaticamente un rapporto di esistenza e di causa *prima dell'atto della conoscenza* (2). Lo spirito (« at-

---

(1) « Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste »... (*Ib.*)

(2) *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der-*

tuale »), effettivo, vivente), piuttosto che generare quelle strutture, le riceve dal di fuori di sè, come un *dato*, è *costretto* a riconoscerle e a seguirle nel loro progressivo svelarsigli, ossia svilupparsi. Si tratta insomma d'un complesso di principî conoscitivi (logici) la cui sede specifica non è nè nel soggetto nè nell'oggetto perchè sono a-priori necessari alla formazione così dell'oggetto, della cosa, del fenomeno, come del soggetto, dell'*io;* non *stanno* in alcun luogo, non *sono* alcunchè, formano solo un insieme di condizioni logiche a-priori della conoscenza così dell'oggetto come del soggetto, ossia condizioni per la presenza dell'uno e dell'altro. In sostanza, dunque, anche con ciò si ha un insieme di *entità* logiche che il pensiero effettivo, vivente, non crea, ma trova in sè: in certo senso quindi proprio esse sono il *dato*. Cade dunque (e appunto in ragione dell'antipsicologismo di questa dottrina) rispetto a quelle *cose* ideali, il caposaldo idealistico che l'Essere si riduca a pensiero effettivamente pensante, a coscienza (vera e propria). E caduto una volta tale caposaldo rispetto a quelle *cose* ideali, come può più esso legittimamente mantenersi rispetto alle cose materiali?

Il solo tratto che resta in questo «idealismo logico» comune con l'idealismo propriamente detto è dunque l'apriorismo. Visto infatti *in una seconda direzione,* l'«idealismo logico» è unicamente una

---

*neueren Zeit* (Berlino, 1923, vol. III, p. 428). E anche *ib.*, vol. II, p. 721: «Ein gemeinsames Grundsystem gültiger Regeln gibt, die ausserhalb des Gegensatzes von Subjekt und Objekt stehen, weil nur durch sie die Glieder dieses Geustazpawres sel ber arst gesetz werden Können».

dottrina che nega ogni fonte sensibile alla conoscenza e pretende che questa sia *interamente* a priori. Il concetto non si forma — sostiene il Cassirer, forse il più acuto teorizzatore di questa direzione — per passiva astrazione di elementi che la percezione sensibile di diversi oggetti simili ci presenta; invece esso è il risultato d'una funzione categoriale, a-priori, d'una sintesi identificatrice. «L'*identità* di questa relazione generatrice, che è tenuta ferma traverso qualsiasi modificazione dei contenuti individuali, è ciò che fa la specifica forma del concetto». «La semplice riflessione psicologica insegna che l'*uguaglianza* tra contenuti qualsiansi non è alla sua volta data come un nuovo contenuto; che uguaglianza e disuguaglianza non *appariscono* («erscheinen») come un elemento proprio delle sensazioni sensibili, accanto ai colori e ai suoni, alle percezioni di pressione e di tatto». Il concetto, insomma, è formato unicamente per opera d'una *regola* che è a-priori propria del pensiero. Non è dedotto, ma stabilito in precedenza («vorweggenommen»). E' una nostra effettuazione funzionale («funktionale Leistung»). Così avviene del numero che anzichè sorgere in noi per le impressioni sensibili che più oggetti o il medesimo numero di oggetti diversamente raggruppati ci dànno, è formazione d'una categoria a priori e assolutamente propria del pensiero, la «relazione di serie («Reihenrelation»). Così per i concetti delle scienze naturali. Sicchè il fatto stesso, l'«oggetto» studiato dalle scienze (poniamo il «moto» della meccanica, o la «specie» della zoologia) non è da

queste *trovato*, ad esse *dato*, ma letteralmente in precedenza formato e costruito da esse (1). Invano (così ragiona un secondo rappresentante di questa corrente, il Natorp) si dice che l'Essere è dato nella percezione indipendentemente dal pensiero, perchè anche l'esser dato («Gegebenheit»), la realtà, l'esser di fatto («Tatsächlickeit»), che affermiamo costituiscano le caratteristiche del dato percettivo, sono determinazioni del pensiero. Dalla unità numerica, la quale è determinata dal punto di vista del nostro pensiero che fissa ciò che deve considerarsi come «uno», alle determinazioni spaziali e temporali, che sono possibili solo in seguito alla fissazione dell'unità numerica e del criterio dell'uguaglianza, su su sino alla costruzione della cosa coi suoi caratteri e alle relazioni di permanenza e cangiamento, i quali si fondano sui concetti di sostanza e causa, tutto è formazione del pensiero. «I fatti non sono dati, nè in senso assoluto affatto raggiungibili per la conoscenza empirica». La presupposizione di un «dato» come materia ultima della conoscenza, non è che un *x*, un problema, l'indicazione che il processo della conoscenza non è completo; ma ciò che sia dato si può definire soltanto dalla conoscenza raggiunta. La realtà di fatto non è altro che quella completa determinazione del pensato, or ora accennata. Dire che i fatti della percezione determinano il pensiero significa dunque soltanto che quella completa determinazione, che la conoscenza si propone come

---

(1) E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlino, 1923, p. 20, 21, 29, ecc.

scopo, è presupposta nel dato. Il nostro stesso percepire è un permanente costruire concatenazioni concettuali, un provare collegamenti possibili di determinazioni di pensiero, e il criterio della riuscita è la raggiunta congruenza dell'insieme (1). Ossio (come un terzo rappresentante di questa corrente, il Cohen, perspicuamente riassume tale concezione) « solo il pensiero stesso può generare ciò che può valere come Essere » (2).

Ma in tale sua direzione l'« idealismo logico », con una unilateralità manifestamente voluta, passa la spugna del silenzio su due questioni essenziali, con tal silenzio lasciando credere che esse possano avere una qualche soluzione congruente con la sua tesi. La prima è che quel pensiero, che solo genererebbe ciò che può valere come Essere, non è lo spirito biblico che sorvola sulla terra e sulle acque, ma ha bisogno per manifestarsi (anzi prodursi) d'una base materiale, il cervello. La seconda è che, non ostante la pretesa generazione logica dell'Essere da parte del pensiero, questo, nella costruzione o generazione del suo oggetto, nelle stesse scienze, come la matematica, la fisica, in cui, secondo questi scrittori, tale suo oggetto il pensiero interamente produce per opera propria, prende indubbiamente le mosse o la sollecitazione da dati sensibili, empirici, sperimentali. « All'unità della specie precede l'unità d'una norma ideale, alla comparazione,

(1) P. NATORP, *Logik* (Marburg, 1910, par 2, 3, 5). E' forse questo libretto, nella sua brevità, la più succosa, precisa e perspicua esposizione di tale direzione di pensiero.

(2) H. COEN, *Logik der reinen Erkenntnis* (Berlino, II ediz., 1914, p. 81.) E quindi (p. 82): « Dem Denken darf nur dasjenigen als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag ».

astrattiva una concatenazione costruttiva » (1). Sta bene. Ma perchè il pensiero non ha preso per la classificazione della balena la norma ideale o principio « vita nell'acqua » e non ha in base a questo classificato la balena coi pesci, e invece ha preso la norma ideale « struttura degli organi di respirazione e generazione », e l'ha classificata coi mammiferi? Se è il pensiero che scegliendo la norma ideale determina tutto, poteva adottare la prima; forse l'ha fatto per un certo tempo. V'è stato dunque qualcosa di *esterno ad esso*, qualcosa di esistente obbiettivamente nella struttura della balena e in quella degli altri mammiferi, che l'ha *costretto* a prendere la seconda norma di classificazione. E' ancora qualcosa di obbiettivo e d'esterno che l'ha costretto a riconoscere che questo era il carattere importante di uguaglianza, non quello « vita nell'acqua ». Inutile replicare: il pensiero con ciò non ha fatto altro che *stabilire* la maggior importanza della seconda norma. No: l'ha costatata, riconosciuta. Inutile dire: ciò che ha deciso è stata la norma ideale con cui il pensiero ha stabilito la somiglianza dei caratteri. Questa norma ideale c'era anche nel concetto « vita nell'acqua ». Poteva restar ferma. È l'importanza maggiore circa la vita, obbiettivamente constatata, imponentesi irresistibilmente alla percezione scientifica, degli organi della respirazione e della generazione, che ha *costretto* il pensiero a prendere quest'altra norma ideale.

L'« idealismo logico » non afferma esplicitamente come il fichtismo, o le filosofie da esso

(1) CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, ecc., (Berlino, pag. 676).

derivate, che questi stessi dati sensibili, che le stesse sensazioni, siano un prodotto che l'*io* o pensiero genera da sè in sè (1). Non affaccia la questione, la passa sotto silenzio, tace. Ma non è lecito sfuggirla, come onestamente non l'aveva sfuggita Fichte, solo ritornando audacemente all'estrema posizione del quale l'«idealismo logico» potrebbe reggersi. Non è lecito sfuggirla. Donde questi dati, sia pur bruti, informi, sia pure non ancora il vero «oggetto» del pensiero e della scienza? Che cosa sono essi se non Essere che *è* fuori del pensiero e non generato dal pensiero? E quando questi scrittori celebrano come il grande miracolo dell'apriorismo che le costruzioni logiche che il pensiero fa *a priori* (p. es. il numero della matematica o il moto della meccanica) possono poi trovare applicazione costante e infallibile nelle cose della natura, che fanno essi se non riconoscere que-

---

(1) Non ostante tutta l'attività di scelta di elementi nella costruzione dell'oggetto attribuita dal Windelband al pensiero (*Einleitung in die Philosophie*, II ediz., 1920, p. 236, 241, e *I Principi della Logica* in *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, vol. I, trad. ital., Palermo, Sandron, p. 40), non solo egli non esclude, ma esplicitamente riconosce che la scelta avviene su di un materiale il quale ha esistenza extramentale (cfr. *Einleitung*, p. 73, 233-5, 241). Per l'Husserl generazione del pensiero puro sono gli oggetti della matematica, ma il naturalista «beobachtet und experimentiert, das ist er stellt erfahrungmäsfiges Dasein fest, das Erfahren ist für ihn begründender Akt, der nie durch ein blossen Einbilden ersetzbar würde» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913, p. 17); c'è dunque una realtà esperimentabile che invano poi si cerca di palliare dicendo che essa «ist nicht in sich etwas Absolutes» (*ib.*, p. 93). — Perciò giustamente W. Ehrlich nel suo acuto e preciso studio di esposizione, raffronto e critica, *Kant und Husserl* (Halle, Niemeyer, 1923, p. 163) rileva che nè la filosofia trascendentale nè la fenomenologia possono far a meno del concetto di materia e che l'introduzione che entrambe esse fanno di questo dimostra quanto la conoscenza pura o il puro pensiero sia insufficiente.

ste come alcunchè che *è* senza bisogno di generazione logica per opera del pensiero? Ciò che sta in fondo a questa tesi è dunque (come giustamente rileva il Jerusalem) l'incongruenza che « le leggi logiche sono con estrema conseguenzialità impiegate a distruggere quella realtà del mondo, che aveva prodotto le leggi medesime, le quali alla lor volta avevano insegnato a conoscere questo mondo » (1). E' (come lo stesso scrittore altrove osserva) la dimenticanza che l'attitudine alla formazione dei concetti, i quali secondo questo idealismo logico, scattano da noi già belli e fatti, « fu acquistata solo nel corso dei secoli mediante la continua elaborazione cogitativa dell'esperienza » (2). E' il solito vecchio puerile errore e la consueta illusione dogmatica (errore ed illusione di cui l'idealismo logico è veramente solo un'altra forma) di prendere ciò che troviamo nella nostra coscienza e che si è geneticamente prodotto in un certo modo, e spesso in modo diverso tra l'uno e l'altro popolo o razza, come alcunchè di « innato » (chè, i principi eterni dell'« innatismo » sono sostanzialmente la stessa cosa degli elementi *a-priori* del pensiero

---

(1) JERUSALEM, *Der Kritische Idealismus und die reine Logik* (Vienna e Lipsia, 1905, p. 137). Limpida esposizione e robusta critica di tutte le correnti di questo idealismo logico.

(2) JERUSALEM, *Einleitung in die Philosophie* (Vienna, Braumüller, IX e X ediz., 1923, p. 72). In tale ultima edizione di quest'ottimo libro (sommamente raccomandabile non solo per l'esatta informazione che fornisce circa tutte le direzioni del pensiero filosofico, ma altresì per il suo sano indirizzo realistico) il Jerusalem dà una ampia esposizione e critica della « fenomenologia » husserliana (p. 66-67). Circa l'idealismo logico in generale v. le esatte critiche sopratutto p. 34 nota e p. 51-57.

dell'idealismo (1)) e di assoluto, più che umano, intemporale, eterno, divino; o è la riproduzione in parole diverse del razionalistico-dogmatico *intellectus archetypus*. Meglio: ciò che sta in fondo all'idealismo logico — e ciò che solo lo renderebbe vero — è l'assurdo che il pensiero, anche se fosse proprio *pensiero puro*, cioè esistente come unicamente pensiero, senza corpo, senza cose, senza mondo, potrebbe cavare da sè i concetti, il concetto di numero, di moto, di specie naturale e così via. Ma se questa affermazione (che è una ricaduta nel platonismo di tipo più vieto) non si osa nemmeno esplicitamente fare; se non si può negare che perchè il pensiero costruisca quei concetti, i suoi «oggetti», occorre però che almeno la sollecitazione, l'occasione, la messa in azione della sua attività a ciò diretta, gli venga, sia pure in via quanto si vuole remotamente iniziale e primordiale, da alcunchè di visto e toccato; se sarebbe stolta temerarietà l'affermare che senza alcunchè di visto e toccato il pensiero genererebbe ugualmente i suoi concetti, i suoi «oggetti» (anzi esisterebbe ugualmente); se è insensato dire che i suoi concetti, così

---

(1) E del resto, Descartes scrisse: «Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de different de la faculté qu'il a de penser; mais bien est-il vrai, que reconnoissant qu'il y avoit certines pensées qui ne procedoient ni des objets du dehors ni de la détermination de ma volonté... je les ai nommés *naturelles;* mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte su la gravelle, sont naturelles à d'autres, non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies aux ventres de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter». (*Lettre a M...; Remarque sur un certain placard*, ecc.).

generati a-priori, hanno la miracolosa proprietà di trovar infallibile applicazione ed avveramento nei fatti fisici e naturali, qualora questi non avessero già in sè una forma qualsivoglia di esistenza indipendente dal pensiero; ecco allora in ciò l'Essere non generato dal pensiero ed esistente fuori di questo, che tale dottrina, non ostante i suoi sforzi e il suo silenzio, non riesce a far scomparire (1).

Poichè, adunque, questo «idealismo logico», nella sua prima direzione deve ammettere un oggetto (per quanto semplicemente ideale, logico) non ridotto a coscienza, a pensiero «vivente», e nella sua seconda direzione non riesce ad eliminare il puro Essere senza pensiero, così la terza alternativa, che esso apparentemente rappresentava, svanisce.

* * *

Vediamo che cosa consegua da quanto sopra si è detto.

Prima conseguenza.

---

(1) Uno dei pensatori di questa corrente, tra i più temperati, il Natorp, scrive: «Beruht der Gegenstand einerseits, als bloss gegebener, auf dem sinnlichen Stoff, andrerseits, als blosso gedachter, auf der begrifflichen Form der Erkenntnis. Des bloss gegebene oder bloss gedachte Gegenstand aber wird zum erkannten durch die Wechselbeziehung beider Faktoren, des formales und des materialen oder des begrifflichen und des sinnlichen Faktors. Nun ist die Materie der Erkenntnis nie in reine Form aufzulösen, also kann auch der gegebene Gegenstand, oder der gedachte, nie ohne rest zum erkannten werden, sondern er behält imme die Bedeutung der Aufgabe». (*Philosophische Propäderutik*, IV ediz., Marburg, 1914, p. 25). Con ciò l'esistenza di un Essere fuori del pensiero, è senz'altro concessa. E questa posizione è ancora letteralmente quella di Kant, per cui le sensazioni sono un *dato*, non dedotto (e non deducibile), ma comunque un *dato*, un alcunchè che le forme *a-priori* non generano, ma ricevono: dunque l'indice di un Essere indipendente dalla coscienza.

Le forme dell'Essere sono anche quelle che il pensiero *poi* riceve ed ha per l'Essere. Tutto ciò che è, ha dunque le forme (che sono *poi* quelle) del pensiero. *E'* solo ciò che ha queste forme. Ma avere queste forme vuol dire essere spaziale, temporale, coordinato causalmente, perchè, spazio, tempo, coordinazione causale, ecc., sono appunto le forme del pensiero, le forme dell'Essere che il pensiero ha da questo ricevute per l'Essere. Vuol dire quindi essere pensabile, cioè rappresentabile, percepibile, sensibile, atto a cadere sotto i sensi, esteso, *materiale*. Ossia, per usare espressioni di Kant; le categorie senza le percezioni sono vuote; « ohne Sinnlickeit würde uns kein Gegenstand gegeben; Gedanken ohne Inhalt sind leere » (1) L'unico uso possibile delle categorie è quello empirico. « Die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen, als einem möglichen empirischen Gebrauche » (2). Esse non hanno alcun significato se non in quanto si applicano ad oggetti dell'esperienza, cioè al mondo dei sensi. « Haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnewelt angewand werden » (3. Esse si estendono solo fin là dove giunge la percezione sensibile, « erstrecken sich die Kategorien so fern weiter als die sinnliche Anschauung » (4). Esse non sono che connessioni e nulla hanno da connettere se si tolgono i

(1) *Kr. d. r. V.*, II ediz. or., p. 75.
(2) *Ib.*, p. 185.
(3) *Ib.*, p.724.
(4) *Ib.*, p. 300.

dati percettivi (1). Esse non possono aver per oggetto che le cose sensibili e a queste restano necessariamente circoscritte (2). Vale a dire: il pensiero non conosce nulla tranne ciò che gli viene offerto dalla sensazione; non può mai oltrepassare i confini della sensibilità (3). Solo a ciò che è suscettibile di essere percepito, *sentito,* il pensiero è applicabile. Solo questo è pensabile. Solo questo ha le forme del pensiero, *ossia dell'Essere.* Solo questo adunque, — cioè quel che è spaziabile, temporale, esteso, *materiale* — è esistente.

Come si può dubitare che questo sia il senso esclusivo e finale di Kant se egli stesso esplicitamente dice che «persino i concetti di realtà, sostanza, causalità, anzi che della necessità nell'essere, perdono ogni significato e sono vuoti titoli di concetti senza qualsiasi contenuto, se io mi arrischio di trasportarli oltre il campo dei sensi»? (4). Ciò vuol manifestamente dire: al di là di questo campo, non c'è realtà, non c'è Essere.

Si avverte che con la proposizione che le categorie senza le percezioni sono vuote, ossia che la mente non conosce che le sensazioni, Kant dice, anche su questo punto (come sull'altro che le qualità primarie delle cose esistono fuori di noi, e in noi solo le qualità secondarie) (5) l'istessa cosa di Locke. Questi, invero, non si era mai sognato (e probabilmente nemmeno alcun altro dei sensisti)

---

(1) V. retro p. n.
(2) *Ib.*, p. 309.
(3) *Ib.*, p. 304-5.
(4) *Kr. d. r. V.*, p. 707.
(5) *Ib.*, p. 303.

di negare il pensiero, la conoscenza (1). Tanto è vero che il suo problema era appunto come il fatto della conoscenza abbia luogo, come la conoscenza ci sia, come le cose pervengano alla conoscenza. Il fatto o l'attività del conoscere era, dunque, non già negato, ma presupposto. E la sua risposta a quel problema è che le cose pervengono alla conoscenza solo mediante la sensazione, che la conoscenza non ha luogo che per mezzo della sensazione, che non si conoscono che sensazioni. La soluzione di Kant è perfettamente la stessa.

Perciò il noumeno, nel kantismo coerentemente interpretato, è pura fantasia, «blosse Grille» come talvolta lo stesso Kant fa capire che lo considera (2), è il non-essere, il nulla.

Ciò non si deve intendere nel senso idealistico, vale a dire che il noumeno non possa esistere, perchè tutto per essere deve posare entro il pensiero o l'*io*, e quindi non può esistere il noumeno, che, per definizione ne è fuori. Su questa base, sistemi idealistici venuti dopo Kant hanno eliminato il «troncone indigesto», della cosa in sè. Ma non è per questa ragione — chè anzi l'Essere esiste benissimo e a tutto suo agio fuori del pensiero di fatto — che il noumeno è nulla.

---

(1) Cfr. anche *Falckenberg, Gesch. d. n. Philos.*, VIII ediz., 1921, p. 146. Locke è sensista nel senso «dass das Denken (freitätig) mit Vorstellungen operiere, die es weder schaffe noch ursprünglich in sich vorfinde, sondern sich von der Wahrnehmung sich geben lasse». Chi non vede che questa è l'*identica* teoria di quella di Kant non ha occhi per vedere.

(2) *Kr. d. r. V.*, II ediz. or, p. 333. E del resto egli dice espressamente: «Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer». (*Ib.*, p. 310).

Esso è il nulla già nel kantismo inteso con coerenza. Infatti il noumeno è (per esprimere la cosa usando della distinzione che fa Kant) ciò a cui non arriva la *conoscenza*, perchè questa è solo delle cose sensibili, sebbene vi arrivi il *pensiero;* ossia ciò che è meramente pensabile come possibile e in forma assolutamente indeterminata, astratta, generica, ma impensabile con qualsiasi determinazione; è ciò che sta fuori dalla rappresentazione, dalle categorie mentali, da ogni determinazione conoscitiva, anche quella dell'esistenza, perchè pensabile come esistente è, per Kant, non un mero pensiero, ma solo ciò che la percezione attesta esistente; è, dunque, ciò che, in senso rigoroso e in riguardo a qualsiasi significato positivo e concreto, si deve dire *impensabile.* Pensabile, non conoscibile chiama Kant il noumeno; pensabile, cioè a vuoto, come mera arbitraria costruzione concettuale, per così dire fatta in aria, quale quella d'un centauro, d'una sirena, d'un ippogrifo: insomma, *ens rationis;* ma non conoscibile, non cioè suscettibile di entrare nella conoscenza, di esserne oggetto, perchè nella conoscenza o nei concetti può entrare soltanto ciò che la percezione attesta esistente, e questo solo, naturalmente, i concetti possono conoscere. Se, perciò, dite del noumeno: « è » lo fate rientrare nelle categorie da cui per definizione è fuori, lo pensate determinatamente come esistente, *pensate* con una determinazione ciò che in tal guisa per definizione è *impensabile;* e facendolo così entrare nelle categorie lo rendete da noumeno fenomeno, da ciò che *è in sè* ciò che è come pensato da

Tesi — fenomeno
Antitesi — Noumeno
Sintesi =

noi, come *appare* a noi. Perchè esso resti noumeno bisogna dunque non dire di esso: *è*. Esso è quindi ciò di cui è illecito dire *è;* ossia è il nulla.

In altre parole. Non può esistere se non ciò che ha le forme dell'Essere. Queste sono uguali a quelle del pensiero, perchè l'Essere le ha improntate nel pensiero come forme che questo ha per l'Essere. Dunque non può esistere ciò che *non può* essere pensato (si badi: non dico ciò che *non è* pensato). Il noumeno non ha le forme dell'Essere (se le avesse, poichè queste sono anche le forme che per l'Essere ha il pensiero, avrebbe *anche* le forme di questo e *potrebbe* essere pensato): ossia *non è*. Se non vi arrivano le forme del pensiero, poichè queste solo tali perchè già prima sono forme dell'Essere, non vi arrivano nemmeno le forme dell'Essere: ossia, ancora, *non è*.

Il noumeno non è dunque, secondo lo stesso Kant ammonisce, se non un concetto limite, «bloss ein Grenzbegriff», di uso semplicemente negativo (1), per cui in senso semplicemente negativo (cioè come assenza di checchessia) e non già positivo (cioè come se fosse *qualcosa*) esso si deve intendere (2). Esso è insomma un puro segno di negazione. E ciò va compreso così. E' il segno che indica la regione in cui non *può* entrare la conoscenza e *quindi nemmeno* entra l'Essere, cioè la regione del nulla. Il significato di noumeno quindi è: la conoscenza è solo delle cose cui si possono applicare le nostre categorie mentali: *cioè* delle cose

(1) *Kr. d. r. V.*, II ediz. orig., p. 311.
(2) *Ib.*, p. 309.

che si mostrano, che si manifestano, che si lasciano vedere e toccare, delle cose *materiali*, dei fenomeni (intesi nel senso di apparimento in sè non solo per *noi*, nel senso dell'apparire delle cose fuori dal buio del nulla mediante il rivestirsi *in sè* delle forme onde il loro Essere si rivela, si mostra, appare, anche se non c'è nessuno a cui appaia, cioè delle forme onde *poter essere* percepite, anche se non c'è nessuno che percepisce: ossia delle forme della materialità). Anche quando si dica, p. e.: la scienza conosce le leggi della gravitazione, ma non l'intima essenza di essa, e tale intima essenza è appunto il noumeno; ciò non significa altro che questo: noi non conosciamo le cose se non in quanto sono cose, in quanto *si* manifestano, appariscono (non solo *a* e *per* noi, ma *in sè*); non conosciamo le cose in quanto non manifestantesi, in quanto non-cose, in quanto non venienti alla luce (o, se si vuole, non ancora venientivi); conosciamo la gravitazione, non già come *essenza* ancora sprofondata nel buio del nulla noumenico, ma in quanto viene alla luce, si attesta esistente, *è*, come reciproca attrazione dei corpi. Il significato di noumeno è dunque: al di fuori di ciò, al di fuori delle cose percepibili, tangibili, materiali, è inutile correre col pensiero, o meglio con la fantasia o col sogno, perchè non c'è nè conoscibilità nè Essere; non quella perchè non questo, e viceversa — nulla.

Non esiste, dunque, — o, almeno (e questa aggiunta s'intenda fatta una volta per tutte) o, almeno, noi non possiamo *sapere* che esista, *affermare* che esista — se non quello che si *può* percepire,

che si *può* vedere e toccare, che *può* cadere sotto lo occhio o la mano, sia pure muniti dei mezzi scientifici di ricerca: sotto il microscopio e il telescopio, il coltello anatomico, lo scalpello geologico. E che è, ancora questa tesi che abbiamo svolta sin qui, se non una parafrasi dei «postulati del pensiero empirico» di Kant? E' verità (giudizio sintetico) *a priori* che *possibile* è solo ciò che s'accorda con le condizioni formali dell'esperienza, ossia che si accorda con questa quanto all'«intuizione» e ai concetti, vale a dire ciò che è spaziale, temporale, suscettibile di entrare nelle nostre categorie; e che *reale* è solo ciò che si accorda con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione), vale a dire ciò che ci si rivela nella sensazione, ciò che è materiale (1). Tutta la natura, tutto l'Essere, è un insieme di cose materiali, la cui esistenza è la stessa loro materialità; che recano in sè con questa la piena e indipendente capacità all'esistenza: e che generano da sè come prodotto successivo, subordinato e secondario, la coscienza o pensiero. *Ecco ciò che deriva a fil di logica dagli stessi principi posti dall'idealismo nell'unica possibile loro interpretazione coerente e sensata* (2).

E' ciò, del resto, che tutti pensano, per un istinto profondo e incoercibile, per una vera e pro-

---

(1) *Kr. d. r. V.*, II ediz. orig., p. 265-6. E p. 273: «Die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, *ist der einzige Charakter der Wirklichkeit*».

(2) Anche Schopenhauer, non ostante il suo fondamento di idealismo (circa il quale egli rincara ancora la dose su Kant: v. retro p. ) riconosce che la realtà fenomenica (quella realtà che, per lui, è soltanto fenomenica), non può essere che materiale. «Materialität ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiebilde,

pria incancellabile «legge del pensiero», che, anche quando le sopracostruzioni filosofiche o religiose adducano lo strato più emergente della coscienza in diverse convinzioni, sia pure asserite con grande tenacia concettuale e verbale, continua ad operare invincibilmente nell'intimo. Cancella tutte, ma *proprio tutte,* le manifestazioni sensibili, materiali, di una cosa. Il tuo occhio guarda e non vede nulla, la tua mano si protende e si agita, e incontra il vuoto, il tuo corpo procede innanzi, e non trova la menoma resistenza. Non senti nemmeno alcun soffio misterioso, alcun piccolo fremito o brivido di ignota scaturigine, alcuna estremamente tenue scossa nervosa. Quale *cosa* c'è dunque ora là? C'è *nulla.* La stessa convinzione apparentemente più opposta alla tesi qui sostenuta — lo spiritismo — la conferma in pieno. Perchè gli spiritisti fanno esperienze spiritiche? Perchè han d'uopo d'aver sotto i sensi le manifestazioni d'esistenza degli «spiriti» affinchè tale esistenza *ci sia.* Perchè questa esistenza non può effettuarsi se non in manifestazioni sensibili, materiali (il muoversi dei tavolini, ecc.) Perchè se tutte le esperienze spiritiche dànno costantemente e sempre un risultato negativo, se *nulla* mai risponde al richiamo, *nulla* si muove, nessun tocco nel tavolino si sente, nessun barlume di fan-

---

welches doch nur Verstellung ist, unterscheidet». (*W. a. W. u. V.*, I, *Anhang*, in *Sämmtl. Werke*, ed. cit., vol. I, p. 528). Tolto via il fondamento idealistico di Schopenhauer, riconosciuto che fenomeno è, non *Vostellung*, ma *Erscheinung*, non apparimento alla coscienza di qualcuno, ma apparimento in sè, relegata la Volontà nel campo delle mere ipotesi metafisiche, poichè la realtà fenomenica resta l'unica realtà, la proposizione di Schopenhauer diventa vera per la realtà *tout court*.

tasma, per quanto incerto, si fa *vedere,* allora i ricercatori dovrebbero concludere che non *c'è nulla*. Cercano le manifestazioni sensibili, materiali (le «materializzazioni») appunto per poter credere che c'è *qualcosa,* che c'è *Essere*. Anche per essi, adunque *Essere* e materialità sono la stessa cosa e la possibilità di credere nell'*Essere,* è data dalla possibilità di constatare la *materialità*. Finchè, si può, sia pure in guisa estremamente incerta; sostenere che si constatano manifestazioni sensibili, materiali, v'è la possibilità di sostenere che qualcosa (gli «spiriti» o come altro gli spiritisti li denominino) esiste. Supposta cessata in modo assoluto e definitivo la possibilità di sostenere che manifestazioni sensibili, materiali, vi siano, cesserebbe anche *ipso facto* la possibilità di sostenere più l'esistenza di *qualche cosa*.

Ma da tutto ciò risulta anche quale sia l'importanza e il significato delle forme a-priori di cui l'idealismo di tutte le tendenze fa il centro della propria dottrina.

Già perchè le cose, la natura, il mondo dell'esperienza esistano (perchè esista la materia dell'esperienza) occorre che esse siano costrutte, formate, da elementi concettuali a-priori. Questi sono elementi conoscitivi. Per esistere le cose devono esistere conoscitivamente. Questo è come dire «devono esistere» perchè esistere = manifestarsi nello spazio, nel tempo ecc., cioè esistere conoscitivamente. Dunque le cose per esistere devono esistere.

Già prima dell'esperienza occorre che il mondo dell'esperienza sia formato da elementi concettuali

a-priori. Cioè perchè ci sia un mondo di cose da sperimentare occorre che queste siano da quegli elementi formate ad esistenza conoscibile. Ma esistenza conoscibile vuol dire esistenza (perchè esistenza = manifestarsi, poter dar contezza di sè, essere conoscibile). Dunque per conoscere le cose occorre che le cose esistano conoscibilmente, *cioè esistano*: per conoscere le cose bisogna che le cose esistano.

E da quanto sopra risulta ancora che lo stesso *io*, lo stesso spirito, inteso, come vogliono gli idealisti, quale realtà metempirica, questa momentosa colonna basilare della loro dottrina, è negato *in forza dei loro stessi principi*, è inesistente e nulla per l'identica ragione per cui è nulla il noumeno. L'*io* non esiste se non in quanto ha le forme dell'Essere, che sono *poscia* quelle del pensiero, *quindi* in quanto è pensabile, rappresentabile, *ossia* percepibile (non potendo il pensiero applicarsi che alle percezioni). Vale a dire l'*io* non è che il cervello, il sistema nervoso, il corpo e le sue manifestazioni percepibili (parole, atti).

Questo è ciò che riconosce anche Kant. L'*io*, come entità o attività spirituale in qualsiasi guisa esistente ed operante, è recisamente negato da Kant. L'*io*, in sè, è per Kant, assolutamente il nulla. E' un abbaglio e un errore, egli dice, applicare la categoria dell'unità (e così, naturalmente, le altre) là dove non è dato ai sensi alcun oggetto, e prendere «l'unità della coscienza che sta a base delle categorie», cioè *il semplice fatto che le categorie hanno un centro comune d'unità* (chè questo e nient'altro è la coscienza e l'unità di questa), il prenderla quale la constatazione percettiva (*An-*

*schauung*) dell'esistenza obbiettiva di un soggetto od *io,* il prenderla insomma come un *io* obbiettivamente (*cioè* percepibilmente, « intuitivamente » nel senso kantiano) esistente, « für Anschauung des Subjects als Objects » (1). L'*io,* l'« io penso » non è se non ciò che serve a presentare ogni pensiero come appartenente alla coscienza (2); non è, vale a dire, se non l'avvertimento, che ogni pensiero ha, di esserci. L'illusione che ci sia l'*io* nasce da ciò che mentre io mi constato unicamente quale *pensieri* singolarmente esistenti, empirici (cioè sempre facenti parte « einer möglichen Erfahrung ») astraggo il concetto di « pensiero in generale » (l'idea di ragione o di intelligenza pura) dai *pensieri* effettivi, empirici, di cui soltanto risulta a me stesso che consto, come si astrae la « cavallinità » dai singoli cavalli soli esistenti, e scambio quella pura astrazione con un essere reale, con un *io* (« mit dem vermeinten Bewusstsein *einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst*) (3).

Il pensiero di Kant intorno all'*io* è dunque

---

(1) *Kr. d. r. V.*, II ed. orig., p. 421-22. Nella traduzione italiana della *Cr. d. r. pura*, eseguita da Gentile e Lombardo-Radice, sono omesse da questo passo (p. 323) precisamente le parole decisive, « als Objects », e reso il resto in modo da capovolgerne il senso. E' vero che era difficile tradurre quelle parole e capire l'insieme. Ma, intanto, questi sono i testi che ammaniscono i padreterni del pensiero filosofico italiano!

(2) *Ib.*, p. 400.

(3) *Kr. d. r. V.*, II ed orig. p. 427. — Si tratta cioè sempre del processo che il grande storico positivista della filosofia greca, T. Gomperz, descrive relativamente a Platone e ai suoi predecessori in idealismo. Dalla serie di giudizi sulla presenza di leggi fisiologiche e sulla possibilità di conoscerle e di farle servire alla salute, si cava la conclusione dell'esistenza della « Medicina ». La « Medicina », la « Salute » sono considerate prima come demoni, poi come entità. Per Epicarmo, dal fatto che l'arte di suonare il flauto è

identico a quello di Hume, secondo il quale noi tutti (tranne, com'egli ironicamente dice, alcuni metafisici) non siamo altro «che un fascio o una collezione di differenti percezioni che si succedono l'una all'altra con inconcepibile rapidità e sono in un perpetuo flusso e movimento» (1). Di primo acchito, sembrerebbe che la direzione dei due pensatori fosse opposta. Hume, per il fatto che non si può mai cogliere in noi l'«io penso» da sè, ma si trovano solo percezioni, pensieri, sentimenti, volizioni, a cui esso si accompagna, conclude che solo questi esistono, e che quello non ha esistenza di sorta e non è che l'autoavvertirsi proprio degli stati di coscienza. Kant, per il fatto che ogni percezione, pensiero, sentimento, volizione, è accompagnato dall'« io penso », conclude che questo è lo essenziale, perchè senza di esso quelli non esisterebbero. Ma l'antitesi tra i due pensatori è solo apparente. Poichè l'istesso *io*, l'«io penso», di Kant, compreso bene in fondo, non ha affatto più dell'*io* per Hume, un'esistenza particolare e obbiettiva. Esso non è, anche per Kant, se non l'autoavvertimento che percezioni, pensieri, sentimenti naturalmente posseggono, non un *quid* a cui essi appartengano. Serve non a farli appartenere ad una coscienza, nel senso che questa sia *qualcosa,* abbia un'esistenza a parte, obbiettiva, ma a farli appar-

---

una «cosa» e che il possederla rende suonatori di flauto, deriva che il bene è una cosa in sè e che è il possederla ciò che rende buoni. (*Griechische Denker*, vol. II, III ediz. p. 322). In molte pagine del libro del Gomperz, come in questa, gli idealisti possono utilmente contemplare ritratte quelle che sono le loro genuine e originarie fattezze.

(1) *Treatise, ecc.* in *Phil. Works*, ed. cit., vol. I, pag. 534.

tenere l'uno all'altro, a farne un insieme distinto da un altro insieme: che i pensieri miei, cioè, appartengano alla mia coscienza, non vuol dire che questa abbia una qualsiasi esistenza, ma che ciò che *io* dico essere percepito o pensato *da me* (la petizione di principio c'è solo nell'inevitabile improprietà dell'espressione) forma un insieme distinto dall'insieme che *tu* dici essere percepito o pensato *da te*. Questo, e unicamente questo, è la coscienza o l'*io* nel kantismo. L'*io* non esiste, e non sta che in questo collegamento dei pensieri tra di loro. Non è (come nella dottrina di Hume e in quella di Mach, Avenarius, James e Ardigò) se non la conoscibilità che assumono le cose, il loro diventar conosciute, non già *da un ente*, che non c'è, ma *intransitivamente*, e il gravitare attorno a tanti centri (i cosiddetti *io*, che non hanno maggiore esistenza del punto matematico *centro*) di queste cose che hanno acquistato la qualità «percepito», «avvertito», «cosciente» (o, più esattamente, se la lingua lo permettesse, «cosciuto») cioè di questi fatti di conoscenza, di coscienza, ossia di questi pensieri, sentimenti, volizioni (1).

Su questa concezione kantiana si librerebbe irreparabilmente l'assurdo senza la sua logicamente indispensabile integrazione: il materiali-

---

(1) «Können wir auch die von der gesamten physischen Umgebung ausgelösten Sinnesempfindungen zum Ich im weitesten Sinn rechnen, und dieses ist dann von der ganzen Welt nicht mehr trennbar». (MACH, *Erkenntnis und Irrtum*, IV ediz., p. 66). «Der Gegensatz zwischen Ich und Welt, Empfindung oder Erscheinung und Ding fällt dann weg». (ID., *Analyse der Empfindungen*, IX ediz., p. 11). Questo è schietto e puro kantismo, kantismo quale, nel positivismo, viene in piena luce nelle sue genuine fattezze.

smo. Infatti. Il soggetto non esiste, e non è che l'attributo di *conosciutezza* che assumono le cose e il raggrupparsi di queste *conosciutezze* o meglio *coscientezze* attorno a tanti centri. La materia non avrebbe esistenza in sè, e sarebbe solo una rappresentazione del soggetto, che è inesistente. Allora non ci sarebbe nè alcunchè *di cui* la rappresentazione sia rappresentazione, nè alcunchè *in cui* la rappresentazione si produca; e quest'è la riduzione all'assurdo della dottrina. E' indispensabile perciò far capo, come al punto fermo di ciò che esiste, di ciò da cui si può prendere le mosse, agli oggetti materiali, alla materia.

E questo appunto, sebbene con movenze che cercano il più possibile di occultarsi, è ciò che fa Kant. Tutto si coordina bene nella dottrina di lui, se la si interpreta nella direzione qui lumeggiata e solo interpretandola così. Le rappresentazioni, i pensieri, che, per lui, come s'è visto, non appartengono ad un *io*, che non sono produzioni di un *io*, che esistono da sè senza *io*, appartengono ad un corpo, sono produzioni di un corpo, esistono mediante il corpo. Non è l'*io* che pensa (egli afferma per quanto con linguaggio cauto fino alla oscurità e all'equivoco), ma l'*uomo* quale risulta alla percezione esterna, esteso nello spazio (1), cioè

---

(1) *Kr. d. r. V.*, I ediz. orig., p. 359-60. La medesima possibilità che la materia pensi era stata da Locke riconosciuta, così: « It being impossible for us, by the contemplation of our own ideas without revelation, to discover whether Omnipotency has not given to some systems of matter, fitly disposed, a power to perceive and think, or else joined and fixed to matter, so disposed, a thinking immaterial substance: it being, in respect of our notions, not much more remote from our compretension to conceive that God can if

il corpo, la materia. E poichè l'*io,* come «spirito», come «anima», non possiede la permanenza che hanno le *cose,* cioè non è percepibile, sensibile, *materiale;* poichè, adunque, non può essere abbracciato dalle categorie, non possiede le forme che il pensiero ha per l'Essere (ossia non ha le forme dell'Essere, giacchè queste sono quelle che, come tali, l'Essere ha dato al pensiero), *cioè non esiste;* così l'unico *io* rappresentabile, e *quindi* esistente, è il corpo (1).

Seconda conseguenza.

Tutto quello che è ha la forma del pensiero, della pensabilità, della rappresentabilità, perchè queste sono altresì le forme dell'Essere. Non può essere,

---

he please, superadd to matter a faculty of thinking, than that he sould superadd to it another substance with a faculty of thinking». (*An Essay concerning human Understanding*, L. IV, cap. III). Il significato, appena coperto dal linguaggio religioso, di queste parole, è che l'ipotesi del principio pensante, o anima, o *io*, non ci offre nessun vantaggio non essendo punto o più facile spiegar con esso il perchè l'uomo pensa di quel che sia spiegarlo col concepire il pensiero come un prodotto della materia, del cervello. — Così Locke, Kant, Leopardi, i materialisti posthegeliani dimostrano del pari che la principale caratteristica dello «spirito nuovo» in filosofia è quella di cacciar in bando quella sopravvivenza atavica degli «spiriti» dei primitivi che è il principio pensante, e di concepire il pensiero come prodotto del cervello.

(1) *Kr. d. r. V.*, II ediz. orig., p. 415. — Uno dei pochi espositori di Kant che abbiano senza sotterfugi posto in luce questo materialismo contenuto nella sua dottrina, è il Cantoni. «Per Kant, quale può essere la sostanza, il soggetto dei fenomeni interni? Se non lo può esser l'Io, il quale è una mera forma, o meglio il fondamento di tutte le forme, il soggetto dovrà essere il corpo, e Kant lo dice implicitamente, quando afferma che è necessaria la materia per aver la permanenza della sostanza, e che ogni fenomeno deve appartenere ad una sostanza. In fondo dunque Kant è criticamente, materialista, pur rimanendo idealista, perchè non poteva considerare come soggetto dei fenomeni interni se non la materia». E qui il Cantoni, rinviando a p. 319 della I ediz. e a p. 793 della II ediz., della *Kr. d. r. V.*, conclude che «è nella materia che Kant voleva cercare la sostanzialità dell'Io». (*Em. Kant*, Milano, Brigola, 1879, vol. I, p. 388).

se non ciò che ha queste forme. Dunque, restano spazzate via tutte le costruzioni e ideologie religiose, di cui l'idealismo, per opportunismo politico, si è reso pronubo. Dio non esiste, perchè il nostro intendimento non lo afferra, perchè non ha le forme che la nostra mente ha per l'Essere, cioè *non possiede le forme dell'Essere;* perchè non entra nelle nostre categorie mentali, perchè queste non vi si possono applicare, perchè non possiamo applicarvi la misura del nostro pensiero, *ossia* perchè non possiamo percepirlo, perchè è *in sè,* per essenza, non percepibile (giacchè non vi può trovar applicazione il nostro pensiero appunto per il fatto che egli non è percepibile, non potendosi il pensiero applicare che alle percezioni). Dio, il Cielo, la vita futura e simili, non esistono, perchè non sono spaziali, temporali, estesi, rappresentabili, percepibili — perchè non hanno le forme dell'Essere, che sono (poi) quelle del pensiero. Dire che hanno un Essere, ma di diversa natura da ciò, è tale un assurdo, come dire che possono esistere dei solidi attraverso i quali il nostro corpo può passare senza trovare resistenza. Allora non sarebbero più ciò che noi chiamiamo «solido»; sarebbero ciò che noi chiamiamo «non-solido». Così un Essere di Dio, ecc. non spaziale, temporale, esteso, rappresentabile, pensabile, percepibile, è precisamente ciò che dobbiamo chiamare non-essere, nulla. L'anticlericalismo dei portinai, il materialismo «crasso», è dunque proprio quello, per quanto la cosa non sia elegante, «distinta», che ha ragione. Dio, il Cielo e simili non esistono, per-

chè non si possono vedere e toccare (perchè, non potendo essere percepiti, non sono neanche pensabili, non hanno le forme del pensiero, e quindi nemmeno dell'Essere). Kant e gli stessi capisaldi dell'idealismo dànno ragione all'anticlericalismo «volgare», dicono la stessa cosa di questo.

* * *

Ho detto che è falsa la formula idealistica dell'identità di soggetto-oggetto. Ciò sembrerebbe contraddetto dal mio ragionamento che riconosce la identità delle forme dell'Essere con le forme del pensiero.

Anzitutto, si avverta che, in ogni modo, non è la contraddizione che c'è nell'affermazione del noumeno quella che esisterebbe qui. Il noumeno è contradditorio, perchè, concependolo positivamente, ciò che per definizione non può essere pensato si fa entrare nel pensiero nell'atto che se ne afferma l'esistenza e che lo si pensa in quest'elemento della sua esistenza. Nel caso nostro, l'Essere è ciò che possiede quelle forme che sono poi anche le forme del pensiero. Dunque, al contrario del noumeno è per essenza pensabile. Dunque, non è contradditorio dire che per sua essenza *può, potrebbe,* entrare nel pensiero, quantunque ne sia (per gran parte) di fatto fuori.

Ma il giuoco di prestigio degli idealisti su questo punto è quello di confondere artatamente le forme del pensiero col pensiero, col soggetto. L'oggetto, la cosa, non può, naturalmente, esistere se non avendo le forme che il pensiero ha per l'Esse-

re, poichè queste sono le stesse forme dell'Essere, le forme per l'Essere che il pensiero ha ricevuto dall'Essere. Che l'oggetto, la cosa, per essere, debba avere queste forme è tautologico; è come dire: perchè *sia* bisogna *che sia*. Ma queste forme dell'Essere e forme anche che il pensiero ha per l'Essere, non sono il pensiero; preesistono al pensiero, continuerebbero ad esserci e a reggere se anche il pensiero non ci fosse. Sono, i modi e le condizioni con cui il pensiero non può non pensare, non può non pensar l'Essere; ma modi e condizioni che non sono il pensiero effettivo e stanno indipendentemente dalla reale presenza di questo. Così si può porre la proposizione «il nutrimento è la condizione, il modo, la forma della vita». Ciò non autorizza a identificare «necessità di nutrimento per l'esistenza della vita», con «vita effettiva» e a rifiutarsi di vedere che la necessità di nutrimento per l'esistenza della vita è un fatto, una forma, che c'è e sta anche prima della vita e anche se non ci fosse vita.

L'oggetto, l'Essere, ha le forme del pensiero, perchè queste sono le forme dell'Essere, le forme che per l'Essere il pensiero ha da questo ricevuto. Ciò non vuol dire che esso oggetto o Essere *sia pensiero*, necessariamente trapassi nel *pensiero*, entri nel *pensiero*, debba essere *pensato* per esistere; precisamente come il dire che la forma «nutrimento» è forma necessaria per la vita, non significa dire che essa sia vita reale, debba trapassare in vita reale, nè che essa forma non esista anche senza vita reale. — L'oggetto, l'Essere, invece, tra-

valica immensamente il pensiero effettivo, il pensiero realmente pensante, ed è solo una infinitesimale parte di quello che entra in questo.

Ma gli idealisti fanno l'obbiezione seguente. V'è Essere fuori del pensiero, voi dite. Dunque, se affermate che c'è, è nel pensiero, è conosciuto. Dite che esso ha le forme della rappresentabilità, della percepibilità, della pensabilità: dunque lo conoscete; affermate che è fuori del pensiero, ma che c'è, che è pensabile; dunque lo pensate, è nella conoscenza, è nel pensiero. — E' proprio il sillogismo « non vero, ma apparente » che già Aristotele denunciava e redarguiva, esemplificandolo così: « Di ciò che non si può sapere, si può sapere questo, che non si può sapere; quindi questo, che non si può sapere, si può sapere ». (1).

Ed è una delle solite obbiezioni di eristica verbale proprie dei sicofanti dell'idealismo.

Rispondo in primo luogo.

Dire: tutto quel che *è* è pensabile, eppure può essere fuori del pensiero, è come dire (per riprendere un paragone già accennato) quanto segue: io percepisco una piccola parte dei corpi solidi, cioè una piccola parte dei corpi solidi entra nella mia percezione. La piccola parte di solidi che io percepisco, mi costringe ad ammettere l'esistenza d'innumeri corpi solidi che non potrò mai percepire: p. es.: stelle lontanissime, minerali esistenti nel centro della terra, o l'emisfero lunare che non si volge mai verso il nostro globo. Sono solidi che

---

(1) *Ret.*, XXV, 11.

esistono e che io non conosco. Ma, non ostante che io non li conosca, so che — so che i solidi dovunque esistano — non possono essere penetrabili dal mio corpo senza resistenza, altrimenti non sarebbero più solidi, non sarebbero più ciò che io chiamo così, dovrei cambiarvi nome. Del pari dire: io non conosco tutto l'Essere, ma pur so che dovunque esista Essere esso non potrà non essere pensabile — cioè esteso, spaziale, rappresentabile, *materiale* — avente queste forme che il pensiero ha per l'Essere, perchè esse sono anche, prima, le forme dell'Essere; è come dire: pur non conoscendo tutto l'Essere so che, dovunque, l'Essere dovrà avere le forme dell'Essere; ossia è dire questa tautologia: io non conosco tutto ciò che è, eppure so che tutto ciò che è *è*. — Ma dire invece, come gli idealisti: perchè so che l'Essere ha le forme del pensiero (dell'Essere diventate *poi* quelle del pensiero) così esso è nel pensiero e la sua esistenza dipende dal pensiero; è altrettanto illegittimo quanto il dire: poichè so che ogni solido offrirà alla mia sensibilità la sensazione di resistenza, così ogni solido esiste nella mia sensibilità e per opera di essa.

Rispondo in secondo luogo.

Si può, se mai, sostenere che l'Essere entra tutto nel pensiero per un solo elemento di esso, il semplice fatto del suo esistere, che vuol dire appunto essere esteso, spaziale, temporale, suscettibile di essere sentito, materiale, avere queste forme che il pensiero ha per l'Essere. Che l'Essere tutto entri nel pensiero per questo suo solo elemento (in sostanza per il sapere che si ha della

forma materiale del suo esistere) non è, secondo si avvertì, contradditorio come nel caso del noumeno, perchè l'Essere, avendo come sue forme quelle che *poi* ha dato al pensiero per l'Essere, è essenzialmente pensabile. Ora, intanto, che l'Essere entri nel pensiero (per questo unico elemento della sua esistenza) non vuol dire, come asseriscono gli idealisti, che l'Essere sia fatto esistere dal pensiero, che la sua esistenza, perchè il pensiero ne conosce la forma, sia creata da questo: non vi è invece che un necessario conoscere che fa il pensiero tale forma generale dell'esistenza, la quale ha luogo indipendentemente da esso, il suo necessario incontrarsi e congruire con la condizione generale dell'esistere che, non già perchè esso la sa, è da esso creata; precisamente come (per usare di questo paragone a stregua della concezione comune) riguardo a ciò che sta già nella mia percezione *effettiva,* che io tocco, v'è un congruire del mio tatto con la forma dell'oggetto, un combaciare del mio tatto con questa, un conoscere questa da parte del mio tatto, pur senza che il mio tatto la crei. — Se riguardo al dado, che pur tengo in mano, il mio tatto congruisce con la sua forma, ma non si può per questo concludere che il mio tatto la crei, come si può concludere che il congruire del pensiero con la forma generale dell'Essere, con la condizione della sua esistenza, il suo necessario conoscere tale forme generale d'esistenza di tutto l'Essere, che pur sta fuori della percezione, e, per tutto il resto. fuori del pensiero, sia quello che crea tale forma? — Ma, in secondo luogo, l'entrare dell'Essere nel

pensiero per questo solo elemento dell'esistenza, per l'elemento che si può esprimere con la formula ovviamente tautologica « ciò che *è* è », ossia l'entrare dell'Essere nel pensiero in questo solo elemento, che il pensiero sa che la forma di ogni Essere è la suscettibilità ad essere sentito (e *perciò* pensato), la materialità, che ogni Essere, dovunque sia, non può che essere materiale altrimenti non sarebbe più Essere; questo non è ancora *conoscere*. Tanto è vero che moltissimi oggetti che *effettivamente* tocchiamo e vediamo, nei quali cioè *effettivamente* le forme che il nostro pensiero ha per l'Essere trovano immediato e diretto riscontro nella percezione effettiva che abbiamo dell'oggetto, nel congruire dei nostri sensi con la sua forma d'Essere. oggetti la cui forma fondamentale d'esistenza insomma (spaziale, materiale, temporale, ecc.,) afferriamo proprio con gli occhi e con le mani, pure non possiamo dire di *conoscerli*, benchè *conoscendoli* in questo solo elemento che sono (così, per usare un paragone di Galileo, « la difficoltà dell'intendere come si formi il canto della cicala, mentr'ella ci canta in mano») (1). Quanto ciò è maggiormente vero di quella infinita parte di Essere che non abbiamo mai percepito e della quale sappiamo solo che *se è deve essere*, cioè aver le forme che il pensiero ha per l'Essere, la spazialità, la temporalità, la rappresentabilità, la materialità! Un altro dei voluti equivoci degli idealisti è appunto questo: che essi scambiano il *conoscere* alcunchè col *conoscere che esiste*. Come

(1) *Frammenti e Lettere* (Livorno, 1917, p. 17).

fanno essi per identificare Essere e pensiero, per dire che tutto l'Essere trapassa in pensiero, è pensiero, che non ci può essere Essere che non sia pensato, conosciuto? Dicono: le forme del pensiero sono le stesse dell'Essere. Ciò si deve intendere solamente in questi limiti: gli elementi della semplice esistenza delle cose sono conosciuti dal pensiero, perchè sono quelli stessi che l'Essere ha dato al pensiero come forme che anch'esso ha per l'Essere; il pensiero, cioè, sa soltanto in quale forma il fatto elementare e scheletrico dell'esistenza può aver luogo, in quale forma soltanto ciò che esiste può esistere: nella forma spaziale, temporale, percepibile, materiale (1). Ma questo è tutto. E che questo sia tutto è precisamente ciò che dice Kant quando chiarisce che il nostro potere di conoscere a-priori non va oltre le leggi su cui si fonda una natura in generale, cioè non va oltre il fatto che i fenomeni si presentano regolarmente nello spazio e nel tempo, oltre la « Gesetzmässikeit der Erscheinungen in Raum und Zeit » (2). Questo e solo questo è, anche per Kant, ciò che sappiamo a-priori dell'Essere. Ma dal conoscere ciò al *conoscere* le cose, gli oggetti, la natura, l'Essere, di cui si sa solo questo, c'è un abisso. La spiegazione di ciò che si constata esistente non è con-

---

(1) Affermazione della quale torno a rivendicare il carattere kantiano *genuino*. Basterà rinviare a ciò che dice Windelband. Kant ammette che si possa arrivare alla conclusione dall'esistenza di alcunchè non immediatamente percepita. « Aber dies zu Erschliessende muss *so beschaffen sein*, dass es in den immanenten Zusammenhang der Erscheinungen sich einreiht... Nur darf dieses Erschliessen aus der Sphäre *des Erfahrbaren, d. h. des sinnlichen Welt, nicht hinausgehen* » (*Geschichte d. n. Philosophie*, 7-8 ediz. Lipsia, 1922, p. 98).

(2) *Kr. d. r. V.*, p. 165.

tenuta in questo sapere, tanto è vero che se si va al di là della constatazione d'esistenza e si entra nel campo della spiegazione, cessa la certezza, cessa il sapere, subentrano le mere ipotesi o le visuali divergenti. Quel sapere (se ci si ricorda che il pensiero trova applicabilità solo nell'ambito delle percezioni) si riduce a questo: esiste solo ciò che è percepibile, esistenza significa percepibilità (*percepi posse*, non *percepi*) ossia materialità. Ma il *conoscere* che *ciò* che esiste è quel che *si può* vedere e toccare, che tutto *ciò* che esiste deve potersi vedere e toccare, che esistere vuol dire *poter* essere visto e toccato, non è ancora *conoscere* questo *ciò*. Dal fatto, insomma, che il pensiero conosca le più elementari, generiche e semplici forme esistenziali di tutto l'Essere — cioè sappia che l'Essere *è* solo nello spazio, nel tempo, in concatenazioni ordinatrici — è ben lungi dal derivarne che il pensiero conosca il tutto dell'essere, che penetri questo fino in fondo, che faccia una sola cosa con esso. Gli idealisti, invece, concludono appunto così. Cioè dalla proposizione «le forme del pensiero sono quelle stesse dell'Essere», dalla quale, sulla base degli stessi principi idealistici, non si può ricavare se non la possibilità della conoscenza elementarissima e generica del modo fondamentale nel quale soltanto ciò che esiste può esistere (cioè nel tempo, nello spazio, nella concatenazione causale, ecc.), concludono: tutto l'Essere, non nel solo elemento delle forme generiche del suo esistere, ma nella sua totalità, sta nel pensiero, è conosciuto dal pensiero, è pensiero, non esiste se non in quanto trapassa in

pensiero, esiste solo per il fatto di essere pensato, di essere pensiero, di farsi pensiero. Giacchè gli idealisti (non lo si perda di vista) non si limitano ad identificare le forme d'esistenza dell'oggetto alle *forme* del pensiero, ma bensì identificano *l'oggetto* al *soggetto*. L'identificazione oggetto-soggetto, non vuol dire semplicemente che le forme d'esistenza dell'oggetto sono quelle che il pensiero stesso ha per l'oggetto od Essere, quelle dello spazio, del tempo, della rappresentabilità, ecc., quelle, stanti a sè, del pensiero, che già in precedenza erano forme dell'Essere: bensì vuol dire che l'oggetto od Essere è tutto nello stesso pensiero effettivamente pensante, e che niuna parte di esso oggetto od Essere può esistere se non si risolve nel pensiero effettivamente pensante. Ma gli stessi capisaldi filosofici dell'idealismo consentono solo quella prima identificazione (forme d'esistenza dell'oggetto con forme stanti a sè del pensiero, perchè queste sono le stesse che prima sono dell'Essere) e non già anche questa seconda (totalità dell'Essere col pensiero effettivamente pensante, o conoscenza vivente, oggetto col soggetto).

Il noumeno, per Kant, è «pensabile», non «conoscibile» (1). Sebbene (come si disse) del nou-

---

(1) *Kr. d. r. V.*, Vorr. zur zweiten Auflage, ed. or., p. XXVI; e p. 146: «sich einen Gegenstand *denken* und einen Gegenstand *erkennen* ist also nicht einerlei». Naturalmente, non mi sfugge che la distinzione di Kant non corrisponde sempre esattamente a quella sopra stabilita. Circa la quale si può anche tener presente la seguente di N. Hartmann: «Das Denken ist der eigentlichen Erkenntnis immer schon *einen Schritt voraus*; seine Begriffe fixieren vorlaufig und problematisch immer schon das zu-Erkennende, sofern es unerkannt ist» (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.*

meno non si possa a rigore nemmeno affermare che esso sia determinatamente pensabile, perchè con ciò si viene ad applicarvi almeno una delle nostre categorie intellettuali, quella della realtà, pure la distinzione può servir a chiarire quanto qui si vuol significare. Un conto è pensare, cioè *pensare esistente* una cosa, dedurre che essa deve esistere, poter dire o esser costretti a dire che esiste, essere costretti a porla col pensiero quand'anche come stante fuori del pensiero (*pensiero,* in quest'ultima applicazione, nel senso di *conoscenza*), e un altro conto è *conoscerla.* « Capisco che colà deve esistere alcunchè, ma non so che sia ». La proposizione si regge perfettamente. La *conoscenza della esistenza* non è *la conoscenza*. — O, se si vuole un altro esempio, si prenda questo. Incontriamo delle persone per la strada. Vediamo (conosciamo) che esistono. Ma le *conosciamo?* Al nostro circolo di lettura, vediamo di frequente le stesse persone; con taluna ci avviene di scambiar talvolta qualche parola. Le conosciamo un po' di più delle persone con cui ci imbattiamo casualmente per la strada. Ma le *conosciamo?* Le persone con cui siamo in intimo contatto, con cui abbiamo assiduo scambio di idee, queste le *conosciamo.* Senonchè, anche queste le conosciamo *per intero?* No; resta sempre an-

---

p 229). Di qui la sua feconda teoria della *Denkprojektion*, della *projektive Begriffsbildung*, dei concetti cioè che si proiettano con progressione costante verso ciò che, ad ogni stadio del sapere, rimane inconosciuto, il quale dunque esiste in sè, fuori della coscienza, fuori della conoscenza, sebbene sia *pensato.* Questo solo spiega il continuo gravitare del pensiero precisamente verso ciò che esso non conosce. — E' una bella interpretazione moderna del « sapere del non sapere » socratico-platonico.

che in esse qualche fondo, angolo o ripostiglio che ci è ignoto e ininvestigato (tanto è vero che di taluno diciamo di conoscerlo *sempre meglio*), e spesso ininvestigabile. Ma anche questo fondo ininvestigato e di fatto ininvestigabile delle persone che *conosciamo, sappiamo* che è costituito degli elementi d'Essere che la psicologia ci accerta costituire ogni psiche umana, p. e., nell'espressione più generica, di sentimenti, di passioni, di desideri. *Sappiamo* ciò, ma quel fondo, non ostante tale nostro *sapere* di esso, non lo conosciamo. Così per l'Essere in generale. *Sappiamo* quali sono gli elementi che sempre e dovunque non possono non costituirlo (tempo, spazio, materia, categorie); ma non ostante questo nostro *sapere* di *tutto* esso, molta parte di esso sta fuori della nostra *conoscenza*, precisamente come quell'angolo riposto dell'animo dei nostri amici. — Occorre un altro esempio? Il vostro cane *conosce* come voi i vostri libri, in quanto ne conosce come voi percettivamente l'esistenza (li vede, li tocca, li fiuta); pure esso *non li conosce*, perchè il loro contenuto di pensiero è per esso inaccessibile. I vostri libri sono anzi per esso alcunchè d'assolutamente «inconoscibile», di trascendente assolutamente la sua mente, *sebbene egli li conosca* (nel senso che ne conosce l'esistenza). Tale sua *conoscenza* (della loro esistenza) non è dunque *la conoscenza di essi*. — Solo i cavilli idealistici possono e solo per le teste deboli, oscurare una distinzione così chiara.

In altri termini. Perchè dall'equazione: forme dell'Essere = forme del pensiero, si potesse con-

cludere che tutto l'Essere è contenuto nel pensiero e reso esistente dal suo esservi contenuto, bisognerebbe che fosse il fatto sostenuto dagli idealisti (i quali con ciò rovesciano il mondo con la testa in giù e i piedi in alto) il fatto che il pensiero vivente abbia dato le sue forme all'Essere, bisognerebbe che fosse questo fatto che permette di stabilire quell'equazione, e non il fatto opposto che cioè l'Essere ha dato le sue forme al pensiero. Quest'ultimo (come si vide) essendo il vero, reggendo l'equazione « forme dell'Essere = forme del pensiero », perchè l'Essere ha dato le forme al pensiero e non viceversa, possedendo il pensiero le forme dell'Essere *come* e *perchè* le ha qualsiasi altra cosa, un sasso, una pianta, perchè cioè anch'esso è parte dell'Essere e formato dall'Essere; così dire che dall'equazione: forme dell'Essere = forme del pensiero, deriva che tutto l'Essere sta nel pensiero, è tale un assurdo come dire che tutto l'Essere sta in un sasso, perchè questo ha le forme dell'Essere, o come dire che il tutto sta in una parte ed è fatto esistere dallo stare in essa (1).

---

(1) Mostrerebbe dunque di non comprendere chi, ancora a questo punto, muovesse l'obbiezione: « Voi avete detto precedentemente che è un errore asserire che l'Essere sia fatto di elementi di pensiero; ma ora lo affermate anche voi ». No. Io dico, non già che l'Essere è fatto di elementi di pensiero, ma che il pensiero è fatto di elementi di Essere; non l'Essere di forme del pensiero, ma il pensiero di forme di Essere. L'identificazione si può fare in due direzioni: nell'una sta, nell'altra no. Valga l'esempio: « L'Essere è minerale », « il minerale è Essere ». L'identificazione sta nella seconda direzione, non nella prima. Gli idealisti la fanno nella prima, io nella seconda. Tutto quello che il pensiero necessariamente pensa è, ed è perchè lo pensa, dicono gli idealisti. Io dico invece: tutto quello che è *può* essere pensato (è pensabile, e *quindi* percepibile) anche se effettivamente non sta, come in realtà per grandissima parte non sta, nel pensiero. — Secondo la esatta espressione di N. Hartmann (*Op. cit.*, p. 222 e s.) è il pensiero che è immanente nell'Essere, non l'Essere nel pensiero.

O, ancora in termini conclusivi. Allorchè si dice: «Forme dell'Essere = forme del pensiero» che cosa, soltanto, questa equazione ci permette di sapere? Che nell'Essere vi sono gli elementi categoriali, i quali sono anche del pensiero; che ogni cosa che è, è spaziale e temporale, causa ed effetto, sostanza o accidente, ecc.; che il pensiero sa, e sa *a-priori*, che ogni cosa è così, e (concediamo pure per un istante la tesi idealistica) lo sa perchè è esso che immette nelle cose (nei fenomeni) quelle determinazioni. Ora quando il pensiero sa, e sa *a-priori*, e sa (sia pure) per essere esso che tali determinazioni produce, che una cosa, che ogni cosa, che tutto l'Essere è spaziale e temporale, causa ed effetto, sostanza o accidente, ecc., che *sa* della cosa con ciò il pensiero? Tanto come nulla. Ne sa solo il lineamento esteriore. Ne sa solo la forma generica d'esistenza. Sa in sostanza, nient'altro se non che *l'Essere è.* Questo suo *sapere* dell'Essere è ben lungi dal potersi far passare come un suo *conoscerlo.*

E una nuova volta: precisamente tutto questo — e cioè che le forme dell'Essere sono le stesse del pensiero non perchè l'Essere sia pensiero, ma perchè il pensiero è Essere, e che una gran parte dell'Essere sfugge al pensiero, ma questo di essa conosce solo la linea generica d'esistenza — precisamente tutto ciò è quel che dice Kant, a chi sa leggerlo e capirlo sino in fondo. E lo dice con le seguenti parole: «Le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono insieme le condizioni della *possibilità* degli *oggetti* dell'*esperienza* e han-

no perciò validità obbiettiva in un giudizio sintetico a-priori » (1). Ciò vuol dire che pensiero (« esperienza in generale ») e realtà (« oggetti dell'esperienza ») non sono una cosa sola, se no sarebbe stata un'inutile sciocchezza enunciare che le forme (« condizioni della possibilità ») dell'uno sono le stesse di quelle dell'altra; bensì sono due diverse cose, somiglianti, affini, ma *due*. Ciò vuol dire ancora: conoscenza o pensiero (esperienza) da una parte, e cose dall'altra, hanno le medesime forme; non già perchè il pensiero le dia alle cose, perchè le cose siano pensiero, ma perchè esse forme o categorie sono il *prius*, la sostanza dell'Essere, che si impronta o si compartecipa così alle cose come al pensiero (è il concetto che diviene esplicito nella Idea di Hegel). Ciò vuol dire che le condizioni per cui si conoscono le cose sono le stesse per cui le cose esistono: cioè gli elementi *a-priori* esistono nelle cose, sono realtà extramentali, come sono anche concetti mentali, e questi conoscono quelli appunto perchè gli elementi *a-priori* sono gli stessi. Ciò vuol dire insomma che nello spirito c'è spazio, tempo e categorie, e nelle cose per sè c'è pure spazio, tempo, categorie, che le cose le hanno in sè, come lo spirito le ha in sè, non già che questo le dia a quelle. Ciò vuol dire infine: quel che il pensiero possiede in comune con l'Essere, ciò che esso sa dell'Essere che non conosce, ossia ciò che esso sa *a-priori* dell'Essere è, non già, come è implicito nella identificazione idealistica di *oggetto* e *soggetto*, la totalità delle determinazioni di tutto l'Essere, tutto il suo contenuto.

(1) *Kr. d. r. V.*, II ediz. orig., p. 197.

ma semplicemente le « condizioni di possibilità »: vale a dire appunto ciò che si è poc'anzi espresso con le frasi « forma generica d'esistenza », « mera conoscenza che l'Essere è », condizioni generiche della possibilità d'esistenza dell'Essere (spazialità, temporalità, causalità, materialità, ecc.).

Facciamo una dilucidazione concreta.

Prendiamo i fatti dell'istinto negli animali, p. es. quelli della migrazione periodica degli uccelli. Li percepiamo, li constatiamo; li conosciamo, in questo senso. Ma non riusciamo per grandissima parte a spiegarceli (non sappiamo, p. es., come gli uccelli migranti riescano a trovare la via), non ne penetriamo il perchè; non li conosciamo, in questo senso. Le ragioni che ce li spiegherebbero, sono fatti, sono anch'esse un Essere, ma un Essere che, sebbene sappiamo che c'è, sta fuori del pensiero tranne per l'unico elemento del suo esistere. Se noi potessimo percepire tutte le più minute particolarità del sistema nervoso degli uccelli migranti, se avessimo potuto percepire tutte le fasi dell'evoluzione di quella linea d'organismi che mise capo alla formazione della specie in parola e tutte le condizioni sotto cui essa evoluzione si è svolta — se potessimo o avessimo potuto percepire quest'Essere che c'è, ma che, tranne per l'elemento della sua esistenza, è fuori del pensiero — comprenderemmo quel fatto d'istinto. Ossia lo comprenderemmo se percepissimo tutto l'Essere, non comprendiamo quello appunto perchè non percepiamo tutto questo. Comprenderemmo tutto se percepissimo tutto, ossia, come suona la nota espressione di Kant, « la

totalità delle condizioni »; comprendiamo pochissime cose, perchè non percepiamo che parzialmente l'Essere (1), perchè (se si vogliono usare le parole del Comte) « la condition humaine nous force de appliquer une très faible intelligence à un univers très compliqué » (2). Ma anche quest'Essere che non percepiamo, che non conosciamo, che esiste non perchè la sua esistenza sia da noi pensata, il quale tanto poco è una cosa sola col pensiero, è fatto esistere dal pensiero, che anzi il pensiero non può che formulare intorno ad esso ipotesi mutevoli e contraddicentesi, cioè non riesce a fissarlo con infallibile precisione, come pure dovrebbe avvenire se Essere e pensiero fossero una cosa sola — anche questo Essere (p. es. appunto la minuta struttura nervosa degli uccelli migranti o i particolari della evoluzione che produssero la loro specie) sappiamo che non può essere se non spaziale, temporale, percepibile, materiale, atto ad essere visto e toccato *se*... (se avessimo potuto essere presenti, vedere, seguire con la nostra osservazione, o se possedessimo organi più acuti o stromenti più delicati, se, come dice Kant in una importantissima pagina a cui questa nostra argomentazione è pienamente congruente, « fossero più fini i nostri sensi, la cui grossolanità non tocca per nulla la forma di un'esperienza possibile in generale »). (3). E perchè di que-

---

(1) E' proprio ciò che, letteralmente, dice Kant: « Viele Kräfte der Natur, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben für uns *unerforschlich: denn wir Können ihnen durch Beobachtung nicht* weit genug nachspüren ». (*Kr. d. r. V.*, II ediz. orig., p. 641).

(2) *Discours sur l'Esprit positif* (ed. del Centenario, p. 36)

(3) *Kr. d. r. V.*, II ed. or., p. 273.

st'Essere che non *conosciamo* pure *sappiamo* che non può se non essere così? Per la semplicissima ragione che se non fosse così esso non sarebbe più Essere, non sarebbe più *ciò che è*, come non sarebbe più solido ciò attraverso cui si potesse passare senza trovar resistenza. Per la semplicissima ragione, vale a dire, che sappiamo che *ciò che è è* (ed *è* significa: è esteso, temporale, percepibile, *materiale*) (1).

Si può esprimere lo stesso pensiero usando il linguaggio e i concetti di un recente assai acuto fenomenologista husserliano, ma di marcata orientazione realistica, o, com'egli preferisce dire, ontologica. N. Hartmann, per quanto dalla sfera in cui egli si muove deviandoli alquanto a chiarire la tesi qui svolta. — Quando la coscienza asserisce di conoscere una cosa, con ciò essa *intende significare* che c'è di fronte ad essa una cosa che *è* in sè, indipendentemente dall'essere conosciuta. Che ciò la coscienza *intenda significare* è indubitabile, è un fatto che troviamo innegabilmente nella fenomenologia della coscienza. Ora l'essere in sè della cosa, la quale nella relazione di conoscenza viene *ob-jecta* al soggetto, non si esaurisce in questo suo farsi *ob-jectum*, in quel tanto in cui essa si fa tale,

---

(1) Chi non l'avesse ancora capita può ricevere lume proprio dalle prime parole della *Neue Darstellung des Sensualismus* del Czolbe (Lipsia, 1855). « Wenn es das Grundprincip des sensualismus ist bei allem Denken die Annahme übersinnlicher Dinge auszuschliessen, so versteht es sich fast von selbst, dass nicht von der Ausschliessung des *unzähligen Dingen* die Rede ist, welche *wegen Beschränktheit* unserer Sinne nicht wahrnehmbar sind und zum grössten Theil wohl stets *in dieser Bedeutung übersinnlich bleiben werden; .... nur dasjenige ist zu eliminiren, was, an sich,* oder *durch seine eigene Beschaffenheit* nicht wahrnehmbar, oder übersinnlich sein soll ».

ma essa continua, non ostante il suo farsi tale, a mantenere accanto a ciò il suo essere in sè, poichè questo sta ed è indifferente al venir conosciuto o meno. I confini dell'*ob-jectum* (di ciò che della cosa diviene *ob-jectum*) sono spostabili. Come *ob-jectum* la cosa è alcunchè di finito, compreso nei confini del soggetto, di ciò che il soggetto in questo momento conosce della cosa. Come cosa che ha un essere in sè indipendente dal venir conosciuto e a ciò indifferente, è infinita. Cioè la conoscenza va continuamente oltre i propri confini, oltre quel tanto della cosa che è conoscenza attuale, che essa conoscenza attualmente conosce, e vi va perchè l'essere della cosa, ad essa conoscenza eterogeneo e verso di essa indifferente, è inesauribile a sufficienza per fare della conoscenza che vuol afferrarlo un processo in infinito. Ma il carattere d'essere di ciò che nella cosa non è ancora attualmente *ob-jectum* al soggetto, e verso cui la conoscenza si muove in processo infinito per renderselo *ob-jectum,* sta nella stessa direzione dell'oggetto, di ciò che è ora *ob-jectum;* se non è, ora, *objectum* è *objiciendum;* sebbene trascendente la conoscenza attuale è pensato in analogia dell'*ob-jectum,* è, non un trascendente vero e proprio, ma un *transobbiettivo;* un alcunchè nella cosa che sta oltre ciò che di essa è ora *ob-jectum,* ma sempre nella direzione di questo, sempre della natura di questo, sempre cioè suscettibile di divenir *ob-jectum,* di entrare nelle forme della conoscenza (ossia, aggiungo io, della percepibilità). « L'esistente (« das Seiende ») non oppone per conto proprio alcuna resistenza ad una sua

ulteriore *ob-jectio* («Objecktion»; è indifferente rispetto ad essa; la conoscenza può, in linea di principio, penetrar oltre in tutte le direzioni. Ma, nel senso della conoscenza effettiva, la sfera ne è sempre limitata e in ogni direzione di fronte a ciò che è *obiettato* («dem Objizierten») rimane uno sconosciuto *transobbiettivo*». «Il *transobbiettivo* è ontologicamente omogeneo all'*obiettato* («Objizierten»), c'è passaggio di continuità da questo a quello». (1).

Di qui resta lumeggiato il perchè io ho sempre detto (2) che lo scetticismo, com'io lo intendo, è una cosa sola col rigido estremo inflessibile positivismo (non tanto fenomenistico quanto piuttosto realistico). E, come potrei ora aggiungere, col sensismo materialista. Lo scetticismo (com'io lo intendo) dice: attienti a ciò che vedi e che tocchi, e si capisce, anche con la mano e con l'occhio non nudi, ma provvisti degli stromenti scientifici d'indagine, afferma solo quello che si percepisce, e tu

(1) N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysikder Erkenntnis*, V. W. V., 1921, p. 40 e seg. 156-175. — E si può del resto, riconoscere con lo stesso scrittore che si è qui in presenza di un «aporia» della coscienza, e cioè: «Wie ist ein Erfassen dessen möglich, was vielmehr unerfasst bleibt, und gerade sofern es unerfasst bleibt? Wie kann Objektion des Transobjektiven stattfinden, ohne dass dieses als solche aufgehoben, d. h. zum Obijzierten gemacht würde?» (*Ib.*, p. 60). Ma si tratta di un «aporia» che non può certo essere risolta col semplicistico sofisma degli idealisti consistente nel dire che il *transobbiettivo* non c'è perchè in quanto pensato sia pure come *transobbiettivo*, è già *ob-jectum*; quasichè non fosse *ob-jectum* appunto come stante fuori ed oltre ciò che è *ob-jectum*. Quell'«aporia» può essere risolta solo sulla base del realismo (dell'«ontologia»). «Alles Denken *meint ein Nichtgedachtes*, oder richtiger ein etwas das unabhängig von ihm an sich besteht... Der *Gedanke* des Trangzendenten bleibt natürlich immanent, wie jeder Gedanke; aber dass mit ihm ein Transzendentes *gemeint* ist, bleibt davon unangefochten bestehen... Denken reicht weiter als Erkenntnis» (p. 183 e cfr. p. 180 e seg.).

(2) *Lineamenti di Filosofia scettica*, II ed., p. 358 e seg.; 366 e seg.

sei nella certezza assoluta, che nessun scetticismo può intaccare, tanto è vero che nel riconoscimento dell'esistenza di ciò che si vede e si tocca, *come tale,* l'accordo di tutte le menti è completo (1). Ma se tu vuoi andare al di là di ciò che vedi e tocchi e della semplice affermazione di esso, se vuoi costruire concettualmente su ciò che vedi e tocchi, se entri nel campo della spiegazione, se entri nel *campo della filosofia* (della metafisica) allora entri anche nel campo in cui una costruzione concettuale. una *spiegazione,* se ne trova di fronte cento altre opposte aventi la medesima legittimità e la medesima insoffocabile forza di resistenza, cioè nel campo in cui si va a tentoni, nel campo in cui una convinzione sta con uguale autorità di fronte ad una opposta, nel campo del non-sapere, nel campo dello scetticismo. La proposizione che si può presentare come quella fondamentale della filosofia di Mach: «Rinuncia a qualsiasi spiegazione e tu sei libero da ogni metafisica» (2), è perfettamente trasformabile così (e conservando interamente il suo senso, perchè la metafisica appunto è il regno dello

---

(1) L'affermazione del Comte che la filosofia positiva non può nè deve essere empirismo, perchè questo è semplice constatazione di fatti e la scienza si compone di leggi e non di fatti (*Discours sur l'Esprit positif*, ed. cit., p. 24; *Cours de Philosophie positive*, lez. 58, ed. Schleicher, vol. VI, p. 425), si fonda semplicemente sul non aver afferrato in modo chiaro, come poi ha posto in luce con grande efficacia l'Ardigò (*La Psicologia*, ecc., in *Opere*, vol. I, p. 75, 206) che la legge non è altro che gli stessi fatti. Col pensiero di Ardigò collima interamente quello di Schopenhauer: «Kann man allerdings das Naturgesetz definiren als ein allegemein ausgesprochene Thatsache, *un fait généralisé;* wonach donn ein vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein kompletes Thatsachenregister wäre» (*W. a. W. u. V.*, I, par. 27; *Werke*, ed. cit. vol. I, p. 167).

(2) GRONAU, *Die Philosophie der Gegenwart* (Langensalza, 1919, p. 33).

scetticismo): «Rinuncia a qualsiasi spiegazione e sei libero dallo scetticismo ». La dottrina scettica così intesa (e così essa venne intesa dal più completo e maturo espositore antico di essa, da Sesto Empirico) non è che positivismo rigoroso, cartesianesimo senza deviazioni, kantismo schietto, perchè non è se non il riconoscimento, con Kant, che « con l'uso puro e speculativo della ragione noi non possiamo in fatto saper nulla » (1).

« Attienti al fatto sensibilmente constatato; rinuncia a qualsiasi spiegazione di esso». Questo positivismo o realismo scettico è veramente «lo spirito della filosofia moderna». Tanto è vero che quel precetto sta scritto sulla soglia di essa dal suo iniziatore, da Descartes. «Lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes point en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon » (2). Tanto è vero che la posizione cartesiana è proprio questa: respingere la pretesa della Scolastica di cavare la realtà dai concetti (della Scolastica che era dunque l'*idealismo assoluto o attuale del suo tempo,* perchè questo analogamente a quanto quella presumeva di poter fare, ritiene di cavare la realtà dal pensiero o spirito); asserire (comunque poi Descartes abbia applicato questo suo principio fondamentale) solo quel che è immediatamente dato, tangibile; non emettere giudizi su ciò, ossia (in linguaggio di Mach) non voler interpretarlo e spiegarlo; non affermare alcunchè su cui sia possibile per qualsiasi ragione dubita-

(1) *Kr. d. r., V.,* p. 798.
(2) *Les Principles de la Philosophie,* I, 33.

re (1); non permettere che la volontà spinga l'intelletto a pronunciarsi circa «illa quae non intelligo» (2). Tanto è vero che quel medesimo precetto d'origine cartesiana è quel che corre come un filo perenne lungo tutta la fisolofia moderna. E' quello che ritroviamo nella scuola di Newton (3). E' quello che ritroviamo in Rousseau: « Si nous savions ignorer la verité, nous ne serions jamais les dupes du mensonge (4). E' quello che ritroviamo in Voltaire: « Je vous conseille de douter de tout, excepté que les trois angles d'un triangle sout egaux à deux droits, ou autres propositions pareilles, comme, par exemple, que deux et deux font quatre (5). È quello che ritroviamo in Comte: « Nos explications positives se réduisent constamment, en effet, à lier entre eux divers phenomènes, tantôt comme semblables, tantôt comme successifs, sans que nous puissions d'ailleurs rien constater réellement, à cet égard, au dela du fait invariable d'une telle similitude ou d'une telle succession, dont la source et le mode doivent rester à jamais impénétrables» (6); l'*explication* positive d'un phenomène, sans aucune enquête sur sa cause ou première ou finale» (7); i fenomeni celesti « sont réellement *expliqués* dans les sens propre du mot, c'est-à-dire compris, d'après leur exacte assimilation générale avec

(1) *Méd.*, vol. II.
(2) *Ib.*
(3) V. le interessanti citazioni in CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, vol. III, p. 405.
(4) *Émile*, I, (ed. Nelson, vol. I, pag. 64).
(5) *L'Homme aux quarante écus.*
(6) *Cours de philosophie positive*, ed. Schleicher, vol. VI, p. 443.
(7) *Ib.*, vol. II, p. 12

les phénomènes si vulgaires que la pesanteur produit continuellement à la surface de notre globe ». (1). E' quello che ritroviamo in Ardigò : « La spiegazione dei fatti non è altro, infine, se non la somiglianza loro, data, non da un ragionamento *a priori*, ma unicamente dalla osservazione, in modo che, se si ritiene, lo si fa solamente in forza della osservazione, che l'ha data » (2). E' quello che ritroviamo nel Guastella : « Il compito più elevato della scienza consiste a scoprire queste uniformità inevitabili o leggi naturali nella successione dei fenomeni. Spiegare un fatto è per essa mostrare come esso si conforma nella sua produzione ad alcuna o ad alcune di queste uniformità di sequenza » (3). E' da ultimo, quel precetto cartesiano — proprio sempre assolutamente quello nella sostanza, sebbene molti possano non scorgere che è sempre quello perchè perde un'altra forma — che in Mach e nei suoi seguaci diventa il principio della descrizione sostituita alla spiegazione. Esso costituisce l'essenza dello spirito moderno in filosofia. La distinzione tra la mentalità filosofica vecchia o scolastica e la mentalità filosofica moderna, è proprio data dalla capacità o meno di sentire l'efficacia e la validità di quel precetto. Ed, insieme, da tutto ciò risulta che la formula dello scetticismo, com'io lo intendo, cioè « questi sono i fatti, non c'è spiegazione », è la formula stessa del positivismo e di tutto lo spirito moderno della filosofia.

Ma, per ritornare al nostro ragionamento, esso

(1) *Ib.*, vol. II, p. 123.
(2) *La Psicologia*, ecc., in *Opere*, vol. I (1908), p. 251.
(3) *Filosofia della Metafisica* (Palermo, 1905, vol. I, p. 12).

si può riassumere e concludere in questa guisa. Se si considera la cosa del punto di vista della mera astratta possibilità logica, tutto l'Essere è pensabile, se no non avrebbe le forme del pensiero, cioè quelle che per l'Essere il pensiero ha ricevuto dall'Essere, ossia non avrebbe le forme dell'Essere, ossia *non sarebbe più Essere*. Se si considera la cosa dal punto di vista della possibilità concreta, un'infinità di Essere sfugge al pensiero, è impensabile in questo senso. Serva a maggior schiarimento, il seguente paragone. Si ponga la domanda: può un giovane sano e robusto, possedere tutte le giovani e sane donne del mondo? La risposta è tanto *sì* quanto *no*. Se la domanda allude alla generica possibilità fisiologica della *conjunctio maris et foeminae*, siccome le condizioni a ciò vi sono da ambe le parti, la risposta deve essere *sì*. Se la domanda allude alla possibilità concreta, la risposta deve essere *no*, chè il fatto è altrettanto impossibile quanto almeno il mutarsi domani della legge della gravitazione universale. Letteralmente così è per quanto riguarda il possesso dell'Essere da parte del pensiero. Ma è un giuocar d'equivoco il disporre il ragionamento in modo da indurre inavvertitamente a credere che la risposta *sì* alla domanda nel primo senso equivalga alla risposta *sì* alla domanda nel secondo senso; che la possibilità meramente astratta del possesso di tutte le donne da parte di un uomo equivalga alla possibilità effettiva e concreta, al fatto che tutte le donne sono o saranno da lui possedute; che la possibilità meramente astratta da parte del pensiero di afferrare

l'Essere equivalga alla possibilità effettiva concreta di afferrarlo, al fatto che tutto l'Essere debba e possa essere effettivamente dal pensiero posseduto. Questo è l'equivoco idealista.

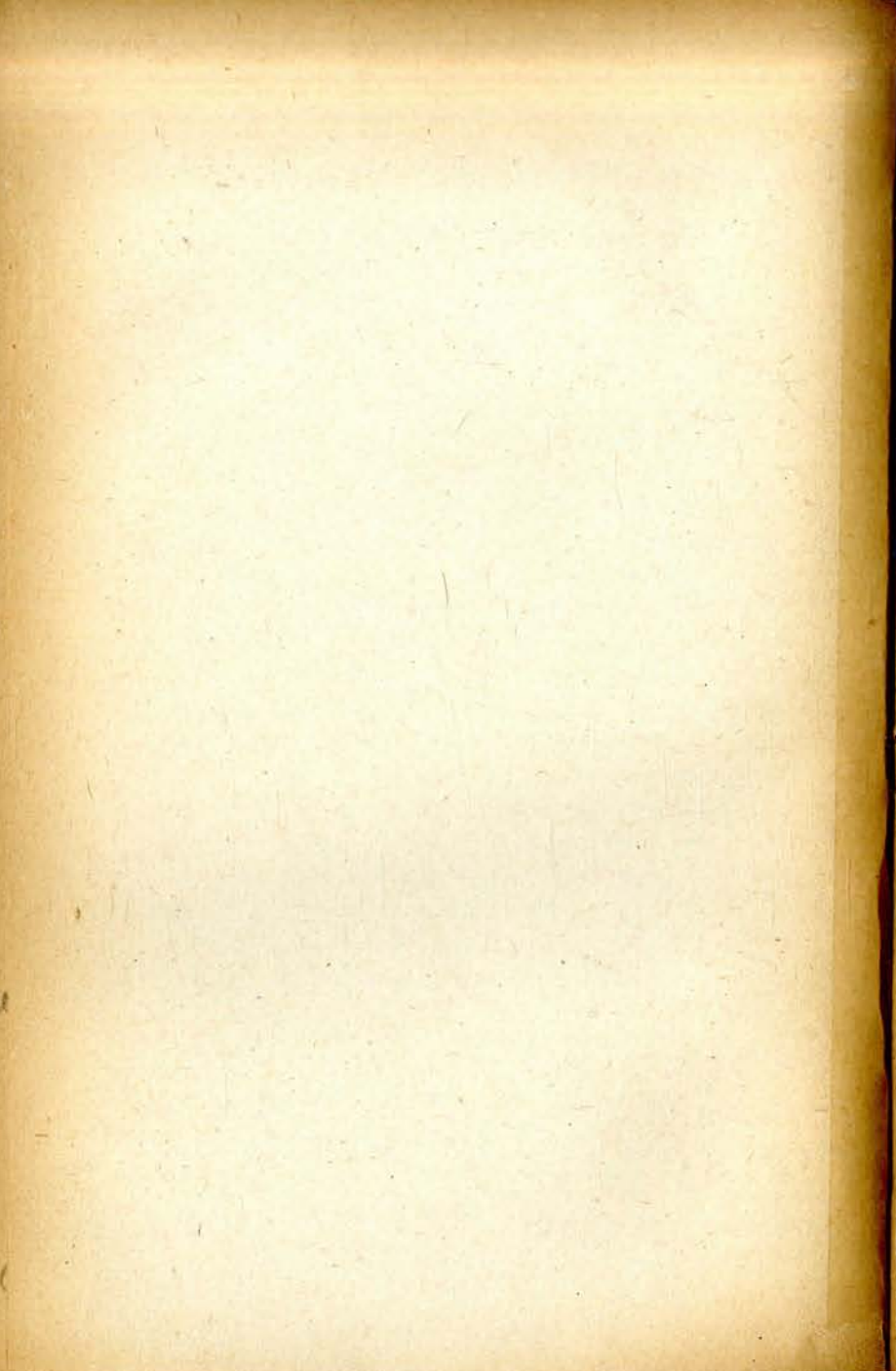
* * *

Una realtà di cose materiali (1) esistente prima, fuori, indipendentemente dalla coscienza. Tale realtà materiale che produce la coscienza, ossia la coscienza prodotto della materia. Tutto ciò che *è* è materiale; solo ciò che è materiale *è*. Il pensiero che (quantunque tutta la realtà, appunto perchè materiale, sia per essenza percepibile *ossia* pensabile) può afferrare solo una piccolissima parte di questa universa realtà, mentre l'infinita altra parte che ne sta fuori esiste benissimo da sè senza bisogno del pensiero, senza curarsi del pensiero che non la conosce. — Questa la visuale della mente sana, questa la filosofia di domani se domani la filosofia vorrà tornare in senno, questa la concezione a cui la lunga via traversa dell'idealismo finisce, essa medesima, per ricondurci.

Come ogni assurdo, l'idealismo sbocca nell'opposto di sè. In questo, cioè nel capovolgerlo, si ha la verità, come e per la stessa ragione per cui nel rovesciare la pazzia si ha la sanità mentale.

(1) Inutilmente si obbietterebbe: «Ma la materia non è essa stessa, nella sua ultima essenza, alcunchè di immateriale, elettroni, centri di pura forza, o simili?». Checchè la materia sia nella sua ultima essenza (del resto, ipotetica e probabilmente ininvestigabile) essa è sempre ciò che dà contezza di sè nel campo della sensibilità, che si manifesta come sensibile, che ci si rivela come ciò che si vede, si tocca, si percepisce, cioè appunto come... materia. E si saprà *con certezza* che la materia sia in essenza costituita di elettroni o simili, quando questi daranno indizio di sè agli stromenti scientifici, ossia si riveleranno nel campo della sensibilità, ossia con ciò mostreranno precisamente di essere essi... la materia.

## VII

# PENSIERI REALISTI

1

L'unico sapere per l'uomo è di ciò che egli può vedere e toccare, per quanto non soltanto con le mani e gli occhi nudi, bensì muniti degli stromenti dell'indagine scientifica.

Solo entro quest'ambito arriva la sua *certezza,* ossia il suo *sapere*. Il resto è incerto, e *perciò* variamente e divergentemente pensato.

Ma circa questo insieme di fatti che si vedono e si toccano e che formano l'unica *certezza,* l'unico *sapere* dell'uomo, si può fare una domanda. Si può chiedere ad uno: « Tu non *sai* che quello che vedi e che tocchi; sin qui arriva il tuo *sapere,* la tua *certezza;* ma come valuti, come apprezzi, come interpreti questo insieme di fatti che vedi e che tocchi, e oltre dei quali tu non *sai altro?* che impressione ti fanno? ».

Si badi; non si può chiedere: « intorno ed oltre ai fatti che vedi e che tocchi, che cosa *sai?* ». Non c'è *sapere* qui, non c'è *certezza,* e *quindi* non c'è unanimità delle menti; ma *ipotesi, opinioni,* e *quindi* divergenza. Si può perciò solo chiedere: « Come valuti questi fatti? Che impressione ti fanno? Che cosa *ti pare,* che cosa pare *a te personalmente* che vogliano dire? ».

O la filosofia è il primo di questi due momenti, cioè il sapere dei fatti, e allora essa è positivismo, comtismo, filosofia intesa non più come metafisica, ma come sistemazione dei risultati sommi delle scienze.

O la filosofia è il secondo di questi due momenti, l'impressione che *mi* fanno i fatti, ciò che *mi* pare vogliano in ultimo significare (*a me* — e non posso dir che così, dal momento che vedo parer diversamente ad altri); e allora essa è espressione d'impressione, descrizione, riproduzione di stati di animo: cioè arte, come la lirica o il romanzo.

* * *

Filosofo e farmacista. — Un filosofo maturo ed esperto a chi gli chiede consiglio sui libri di filosofia da studiare, dovrebbe rispondere: che filosofia *vuoi?* Perchè io so già che tu ne *vuoi* una: ossia che tu *vuoi* una dottrina filosofica che ti *dimostri* ciò che previamente e già sin d'ora credi e vuoi credere. Che vuoi adunque? Dio o gli atomi? La libertà o il determinismo? Dimmelo. Io ho qui nella mia farmacia i barattoli che contengono ciascuna di queste cose. Ti posso dare dell'una o dell'altra a seconda dei tuoi desiderî o bisogni.

* * *

L'intelletto è un prodotto del processo naturale nell'uomo unicamente in servizio della vita, nè più nè meno delle zanne nell'elefante, degli artigli nel leone, delle ali negli uccelli. O, come direbbe Schopenhauer, in servizio d'una volontà in-

dividuale. «Perciò esso è destinato soltanto a co-noscere le cose in quanto queste costituiscono i motivi di tale volontà, ma non a perscrutarne il fondo o ad afferrare il loro essere in sè» (1). «Esso è destinato al conoscimento dei fini sul cui raggiungimento si fonda la vita individuale e la sua propagazione, ma per nulla affatto a riprodurre l'essere in sè delle cose e del mondo, che è indipendente dall'individuo conoscente. Ciò che è nella pianta la sensibilità per la luce, in seguito alla quale essa cresce nella direzione di questa, è, a seconda della specie, la conoscenza nell'animale, ed anche nell'uomo, pur di grado in grado elevantesi nella misura che i bisogni di questi esseri richiedono. In tutti essi, la percezione permane semplicemente la conoscenza (*Innewerden*) delle loro relazioni con le altre cose, e non è affatto destinata a manifestare nella coscienza dell'individuo conoscente l'essere proprio ed assolutamente reale di esse cose» (2).

Tale essendo lo scopo dell'intelletto, il dirigerlo a voler conoscere l'essere in sè delle cose (come dice Schopenhauer) o, come io preferirei dire, ad escogitare un essere in sè sotto ed oltre le cose fenomeniche e a fantasticarvi attorno — il dirigerlo, insomma, a fare della metafisica — è un pervertimento del tutto pari a quello di usare a scopo di soddisfazione della gola lo stomaco destinato semplicemente a conservare la vita mediante l'assimilazione del nutrimento.

(1) *W. a. W. u. V.*, II, cap. XV (*S. W.*, ed. cit., vol. II, p. 156).
(2) *Ib.*, cap 22 (*S W.*, vol. II, p. 322).

Poichè, in una parola, l'intelletto esiste solo per scopi pratici e serve solo a questi, la metafisica è una malattia mentale, come il giuoco, l'alcoolismo, la cocainomania. Essa va presa in considerazione da una futura «medicina delle passioni».

Questo era, in tutto e per tutto, il pensiero del Leopardi. «La ragione è nemica della natura, non già quella ragione primitiva di cui si serve l'uomo nello stato naturale e di cui partecipano gli altri animali, parimenti liberi e per ciò necessariamente capaci di conoscere. Questa l'ha posta nell'uomo la stessa natura e nella natura non si trovano contraddizioni. Nemico della natura è quell'uso della ragione che non è naturale, quell'uso eccessivo che è proprio solamente dell'uomo, e dell'uomo corrotto: nemico della natura, perciò appunto che non è naturale, nè proprio dell'uomo primitivo» (1).

* * *

Quando riescono a costrurre una catena di pensieri ben contesta, in cui uno si deduca rigorosamente dall'altro, ciò basta alla maggior parte dei filosofi. Che poi quella catena di pensieri corrisponda a fatti reali, è cosa secondaria.

Esempio tipico è la dottrina morale di Kant. La catena di pensieri che mette capo al suo imperativo categorico si contesse benissimo. Un pensiero rampolla dall'altro con perfetto rigore logico. Che importa, adunque, se non c'è al mondo

(1) *Pensieri di varia filosofia*, ecc., vol. I, p. 427. E v. in detto vol. da tale pag. sino alla fine. Cfr anche retro pag. 170 n. 2 le citazioni Hume e di Spencer.

un solo individuo che per essere morale comandi a sè stesso di agire in modo che la norma della sua azione possa diventare legge universale, un solo che si preoccupi menomamente di ciò? Che importa se invece tutta la realtà nella vita morale viene su da impulsi naturali, da moventi di simpatia, da slanci irragionati di generosità, da esplosioni di amore, da sete religiosa di sacrificio? Poichè la concatenazione di pensieri è salda, poichè dal primo di essi si va sino all'ultimo con logica necessità, così la sequela dei pensieri è vera, la realtà è falsa.

Ma, pensava Galileo, «i discorsi nostri hanno ad essere intorno al mondo sensibile e non sopra un mondo di carta» (1).

* * *

In mano degli idealisti la filosofia è diventata scolasticismo, non solo come contenuto, ma come metodo e spirito. Guardando unicamente nella propria testa, unicamente stuzzicandola a far generare un concetto dall'altro, preoccupati solo che uno si coordini con l'altro in un insieme che concettualmente si regga, si escogita e si fabbrica «il sistema». E ognuno fa a gara a chi lo architetta più *épatant*, a chi fa la più bella trovata. Croce ne aveva escogitato «una di bella». Gentile un'altra «d'ancora più bella». E ogni altro giorno gli inspirati dai due ne escogitano di «sempre più belle», come possono meravigliosamente fare, avendo

(1) *Frammenti e Lettere*, ed. cit., p. 94.

a loro disposizione e potendo far scomparire o ricomparire dove viene a fagiuolo, il tempo, lo spazio, la sostanza, la causa, l'*io* ed il resto. «*Sas ti c'al è fort?*» diceva il Lessona al Carducci udendo il titolo dei sonetti del *Ça ira* (1). Che la gente dica delle loro trovate *c'al è fort*, questo è ciò che solamente importa. Perciò avviene che il naturalista, il matematico, il fisiologo guardano con un sorriso d'appena velata pietà e con un «già, voi...», al «reparto filosofi» come al reparto dei pazzi inguaribili. Ed hanno ragione.

Finchè un impeto di nausea d'una generazione nuova e veramente giovane non avrà spazzato irremissibilmente via tutto ciò, vorrà dire che si è in un indiscutibile stato di marasma e di decadenza intellettuale.

* * *

Le forme, le forme. Quest'è da Platone in poi, la cantilena degli idealisti.

In realtà, appunto perchè esse sono l'assolutamente universale, appunto perchè sono le forme di tutto — appunto perchè, cioè, come diceva Kant, gli elementi *a-priori* dello spirito non fanno che anticiparci la forma che assumerà *qualsiasi* nostra conoscenza concreta (2) — esse sono per la conoscenza assolutamente insignificanti, se ne può interamente prescindere, si può, anzi si deve, comportarci nel campo della conoscenza come se esse non esistessero affatto.

(1) CARDUCCI, Prose, p. 965.
(2) *Kr. d. r. V.*, II ediz. orig., p. 303

Avviene esattamente come del peso dell'aria rispetto al peso dei singoli corpi. Poichè il peso dell'aria grava universalmente su tutti, così si può e si deve interamente prescinderne nel pesare i singoli corpi, e non parlarne nemmeno.

Gli idealisti invece sostengono che ciò che è supremamente importante per rilevare il peso dei singoli corpi, è di dedicare lungamente tutte le forze del pensiero a determinare con ogni precisione il peso dell'aria.

Perciò, invece di pesare i corpi, non fanno altro che chiacchierare intorno al peso dell'aria e alle bilancie più adatte per segnarlo esattamente.

* * *

La teoria della conoscenza idealistica è la storia del salmì di lepre.

Che cosa occorre per fare il salmì di lepre? Tu rispondi: queste e quest'altre droghe, questo o quest'altro grado di cottura, ecc. — Ma che! Sai che cosa occorre? La lepre. — Diamine! Lo sapevo anch'io, era ovvio. Ma non immaginavo che tu volessi questa banale risposta.

Che occorre perchè si vedano le cose? Tu rispondi: un certo grado di luce, una certa trasparenza dell'aria, ecc. — Ma che! Sai che cosa occorre? Un occhio che veda. — Hai ragione. Ma questo è uno scherzo. Che occorresse un occhio era una presupposizione troppo evidente perchè potesse essere presa in considerazione.

Che occorre perchè si conoscano le cose, perchè ci sia un'esperienza? Tu rispondi: occorre em-

piricamente constatarle, osservarle, studiarle. — Non ne capisci nulla. Non vedi che già perchè ci sia un'esperienza sono necessarie le forme della mente che la rendano possibile, foggiando un mondo ordinato da studiare? Ossia: perchè si conoscano le cose, occorre la conoscenza, occorre la mente che le conosca. Per fare il salmì di lepre occorre la lepre...

* * *

8- Tutto è parvenza. E' proprio da questo punto di partenza che si arriva alla conclusione che tutto è realtà in sè.

Tutto è parvenza mia. Dunque io sono alcunchè d'esistente obbiettivamente di cui il resto è parvenza; un corpo, una cosa, che esiste non come parvenza, ma come vera realtà estesa, materiale, su cui può specchiarsi o riflettersi quella parvenza che è tutto il resto; che è atta a ricevere in sè il disegno o l'immagine di tale parvenza.

Ma anche tu dici lo stesso. Dunque anche tu sei *qualcosa*, una *cosa* davvero esistente, in cui si inscrive e si avverte quella parvenza che tutto il resto è. Ma anche gli animali sono esseri che percepiscono, anche per essi esistono indubbiamente « apparimenti »; sono *cose* dunque realmente esistenti, poichè per siffatte *cose* soltanto la parvenza, che è il resto, può esservi. E le piante? Anche esse hanno in sè una ripercussione della parvenza che è il resto; anche per esse questa, in tale ripercussione (qualunque sia) si manifesta appunto come parvenza; anch'esse insomma sono un *ciò*

per cui l'apparenza c'è. Ma infine ogni cosa altresì appartenente al regno inorganico — poichè tutte subiscono reciproche influenze chimiche, fisiche, elettriche, magnetiche, ecc. e queste influenze sono il come quella parvenza che è il resto, diventa una loro parvenza — sono dunque un *ciò*, cose che hanno un'esistenza in sè e delle quali tutto il resto (anche noi) è parvenza.

Proprio dall'idea che tutto è parvenza siamo dunque necessariamente condotti a quella che tutto è realtà.

* * *

Nessuno forse più efficacemente del Lotze ha sostenuto la tesi che l'esistere delle cose sta solo nel loro essere in relazione e che è impossibile pensare ad un loro Essere assolutamente isolato preesistente alle relazioni, dal quale le cose muovano per collocarsi in relazioni con le altre (1).

All'obbiezione che, poichè, secondo questa tesi «l'Essere di ogni cosa presuppone l'Essere dell'altra con cui essa deve stare in relazione, così nessuna può esistere prima che esista il suo fondamento, cioè l'altra », Lotze oppone che una siffatta obbiezione confonde la questione circa il come il mondo può essersi formato, con la questione circa il come l'insieme di esso può venire compreso (2).

Lotze ha torto, qualora, s'intende, la portata

---

(1) *Mikrokosmus* L. IX, C. I; e anche *Metaphysik, Einl.* e C. I.

(2) *Mikrokosmus*, VI ediz., a cura Schmidt, Lipsia, Meiner, 1923, vol III, p. 468-9.

di questa risposta sia implicitamente anche quella di negare che l'esistenza delle cose stia in alcunchè d'altro che il loro essere in relazione reciproca.

E' invece proprio il fatto che le cose esistano solo in grazia dell'essere in relazione reciproca, solo per la ripercussione che ciascuna di esse riflette sull'altra, che ci obbliga a risolvere appunto la seconda questione, quella del come l'insieme del mondo vada compreso, e non già quella del come esso si possa essere formato, nel senso che ogni cosa, già in prima linea, *è* alcunchè con cui l'altra è in relazione, in cui l'altra dà ripercussione di sè — ossia che ogni cosa è anzitutto realtà in sè.

Dall'universale relatività scaturisce l'universale realtà. Rinasce questa precisamente dal pensiero che ogni cosa non sia che per le altre. E proproprio dal fatto che ciò regge per *tutte*.

* * *

La coscienza « überhaupt » di Kant; l'*io* « puro » di Fichte, che, ancora in istato di non conoscenza, genera in sè, mediante l'« urto », le sensazioni, ossia il mondo fenomenico, solo, naturalmente, *in seguito a ciò,* in seguito *alla formazione del mondo,* avendo qualcosa da conoscere, conoscendo qualcosa, diventando conoscente, *diventando coscienza;* lo « spirito incosciente » o l'assoluta « indifferenza » o « identità » di Schelling; l'Idea di Hegel, che, semplice insieme di elementi logico-relazionali, non stanti entro una coscienza, non accompagnati da coscienza, formano la struttura del mondo naturale, e solo alla fine dello sviluppo di

questo producono lo spirito o coscienza; — sono tutti concetti ed espressioni equivoche per mascherare idealisticamente la verità che in modo irresistibile si imponeva a quei pensatori e che rovesciava completamente la linea idealistica del corso Locke-Berkeley-Hume-Kant. La verità, cioè, che la natura si genera da sè, senza bisogno di nessuna cescienza, e che la coscienza è generazione, e generazione tarda, finale, della stessa natura.

* * *

Il problema della conoscenza è in sè semplicissimo, se si riesce a guardarlo con occhi chiari non artificialmente oscurati dalle fumosità degli idealisti. Questi dicono: entra forse l'oggetto nella coscienza? Ovvero potete pensare che il mondo sia doppio, quello degli oggetti esterni e quello della loro copia nella coscienza? La difficoltà, concludono, non si risolve se non ammettendo che l'oggetto sia generato dalla coscienza. — Così essi creano artificialmente un mistero che non c'è. Lo creano col sogno metafisico dell'« interno » opposto all'« esterno », o, per usare il linguaggio di Avenarius, dell'« introiezione ». Creano un mistero che non c'è, perchè non c'è, con la coscienza, nessun caso specifico di mondo « interno », di mondo che abbia un carattere nuovo e peculiare, quello dell'autoavvertimento dall'interno, dell'*io,* della « psichicità » e quindi dell'idealità; e la conoscenza, invece, non è altro che il caso particolare del fatto generale del rapporto *esterno* tra due oggetti, dell'azione *esterna* d'una cosa sopra un'altra, o

della terza « analogia dell'esperienza » kantiana (azione reciproca delle sostanze in quanto esistono simultaneamente *nello spazio*).

*Ogni cosa conosce.* E' un errore, derivante dalla solita illusione di credere che l'uomo in prima linea, e, in seconda, per riflesso, l'animalità, formino nella natura un regno separato, superiore, privilegiato, quello di pensare che il fatto della conoscenza sia specifico delle *cose* che hanno occhi, orecchi, sistema nervoso, « psiche », « anima ». *Ogni cosa* conosce. Ogni effetto che una cosa esercita sopra di un'altra è una *conoscenza* che la seconda prende della prima. Un colpo di maglio cade su di una lastra di ferro e la torce; una goccia di acido cade su di una lamina e la corrode; si oscura il cielo e le corolle dei fiori si chiudono. La torsione della lastra, la corrosione della lamina, la chiusura delle corolle, sono la conoscenza che queste cose hanno preso del fatto esterno che ha agito su di esse. L'evento non è nè più nè meno misterioso di quello che si designa in particolare quale conoscenza. Perchè non si domanda: come può mai il maglio aver agito sulla lastra? E' forse entrato nell'*interno* di questa? No, non vi è entrato, perchè *interno* non c'è. Ma ha agito; questo suo agire ha avuto effetto sulla lastra; e tale effetto è stata la conoscenza che questa ne ha preso. L'identica cosa nel fenomeno al quale soltanto si vuol riservare la designazione di conoscenza. L'oggetto agisce su me e mi modifica. La modificazione che mi dà è la conoscenza che mi dà. La conoscenza, al pari degli altri accadimenti di ordine spaziale ac-

cennati, non è che il semplice fatto dell'effetto che una cosa con la sua azione produce su di un'altra, della reazione di questa a quell'azione.

Come la torsione, la corrosione, la chiusura delle corolle è una reazione d'una cosa all'azione d'un'altra cosa — reazione mediante cui questa *avverte* la prima, tanto è vero che di questo *avvertimento* dà i visibili ed innegabili segni esteriori — così ciò che si dice la « rappresentazione » non è che la reazione d'una *cosa* (« io ») all'azione di un'altra *cosa* (l'oggetto), mediante la quale, del pari, la prima *avverte* la seconda. Il fenomeno è unico. Il soggetto non afferra o incorpora in sè l'oggetto precisamente così come la lastra non prende nel suo interno il maglio; ma solo (precisamente come in questo caso) le modificazioni che l'oggetto ha in lui prodotto: modificazioni che costituiscono per noi la « rappresentazione » dell'oggetto esattamente così come la torsione della lastra di ferro o la chiusura della corolla dei fiori costituiscono la « rappresentazione » che del colpo di maglio o dell'oscurarsi del cielo la lastra o la corolla ricevono.

* * *

L'idealismo gentiliano ha messo in circolazione un tratto interamente degno degli interlocutori dell'*Eutidemo*, come, del resto, tutti gli altri, di cui la « filosofia dello spirito », sia in questa formulazione, sia in quella crociana, unicamente consiste.

Lo spirito, che è l'unica realtà ed eterno pro-

cesso, è sempre nel vero, perchè quando sopravviene il nuovo vero che fa diventare falso il vero precedente, questo, ora falso, cioè il falso, è respinto, è ricacciato nel passato, è *passato,* ossia non c'è più.

Che non si provi ancora nemmeno un'ombra di vergogna a ripetere questo giuoco di parole, è un fatto che sta ad attestare il tenore mentale bizantino e veramente da *graeculus* che quella filosofia ha diffuso e radicato.

Basterebbe, non foss'altro, riflettere a quanto segue.

Per quale veramente balordo capriccio lo spirito, che è l'unica realtà, che non ha un oggetto fuori di sè da conoscere, un oggetto che abbia sinora conosciuto imperfettamente, che s'accorga d'avere imperfettamente conosciuto, che voglia conoscer meglio, poichè anzi l'oggetto non è *altro* che una sua rappresentazione o un suo pensiero — per quale balordo capriccio, lo spirito dovrebbe farsi diventar false le verità che possiede come tali, e escogitarne di nuove che falsifichino le sue presenti? Esso non ha fuori di sè un oggetto, che, meglio osservato, smentisca le sue spiegazioni (verità) attuali, e lo costringa a cercarne altre. Oggetto e verità sono interamente sua formazione. Poichè dunque lo spirito non posa eternamente nelle sue verità presenti, le quali pure sarebbero eternamente verità se esso vi posasse, che basterebbe esso vi posasse sempre perchè fossero sempre verità, poichè la verità come l'oggetto è esso, lo spirito, che la fa? Che sciocchezza è questa di abban-

donare le verità attuali, di darsi la pena di cercarne altre che falsificano quelle, quando *nulla* lo costringe o lo sollecita a ciò, perchè non v'è oggetto esterno a cui la sua verità debba adeguarsi e cercar faticosamente e progressivamente di adeguarsi, e verità ed oggetto sono invece sovranamente determinati da ciò che allo spirito piace di pensare? Distruggere delle verità che per essere eternamente verità basterebbe lo spirito tenesse ferme come tali, come potrebbe benissimo fare perchè non c'è alcuna cosa esterna a lui che ne lo rimuova, perchè della foggia della verità, insomma, esso è l'assoluto e incontrollato padrone — quale inutile *sport!*

Gli idealisti non s'avvedono che la loro teoria rende inspiegabile appunto quel « processo » che forma il piatto forte della loro dottrina. Esso si può spiegare solo se esiste un oggetto esterno allo spirito, che non ora, o non mai perfettamente conosciuto, attiri e solleciti di continuo lo spirito a conoscerlo sempre più completamente. Ma diventa un'insensatezza, un fatto senza ragione, un capriccio da bambini, se si ritiene che oggetto e verità siano esclusivamente formazioni dello spirito. In questo caso non v'è altro motivo, se non quello della frivola mania di cambiare per cambiare, che possa determinare ad abbandonare delle verità, che basterebbe tener presenti perchè rimanessero sempre tali, che *nulla* (poichè nulla d'esterno allo spirito c'è) costringe ad abbandonare, che sono verità al pari di qualunque altra purchè lo spirito lo voglia; e a sostituirle di continuo con altre ve-

rità che sono tali solo quanto le prime, cioè in quanto le vuole tali lo spirito, e a cui questo farà del resto subire tra poco, per lo stesso irragionevole capriccio, il medesimo destino.

* * *

Al futuro storico della filosofia riuscirà certo difficile dare una spiegazione ragionevole di quella che risulterà allora chiaramente a tutti come la pazzesca aberrazione degli idealisti del primo quarto del secolo XX.

Essi hanno davanti la filosofia di Kant (a tacere di quella di Hume o di Avenarius e James). La filosofia di Kant è il loro quotidiano e sostanziale nutrimento. E la filosofia di Kant — in forma tanto più impressionante in quanto dalle stesse tergiversazioni e oscillazioni del suo linguaggio al riguardo, si scorge chiaro che solo a malincuore, per forza, perchè costrettovi dalla irresistibilità dei fatti e della logica, Kant giunge alla conclusione che ora accenno — la filosofia di Kant dice agli idealisti che l'*io*, o anima, o principio pensante, o spirito, sia sostanza, sia attività, non esiste affatto; che non esistono se non pensieri, e l'*io* non è se non il fatto del loro appartenere l'uno all'altro, del loro comune roteare attorno ad un centro; che quindi il produttore dei pensieri (il *soggetto o sostanza* di questi *accidenti*), a meno che non si voglia ritenere l'assurdo che essi penzolino da sè nel vuoto, non può essere che il corpo, il sistema nervoso, il cervello (1).

(1) Vedi retro pag. 273 e seg.

Mentre la filosofia di Kant, cibo quotidiano degli idealisti, pone loro davanti queste conclusioni (precisate e rassodate poi dalla successiva filosofia positivista ed empiriocriticista, nonchè dalla indagine strettamente scientifica) gli idealisti collocano la realtà proprio in quest'*io* inesistente, architettano imperterriti proprio la fantasmagoria di un *io,* che è tutto e fa tutto, a rappresentazione o pensiero del quale la cosiddetta realtà materiale si riduce, e che da sè, dal suo autonomo, libero, spontaneo moto interno, senza azione o pressione d'alcunchè d'esterno che non c'è, genera la morale e il diritto, le forme di convivenza sociale e di Stato, la scienza, l'arte, la storia. Si sforzano di palliare la decrepitezza di tale loro concezione, il ricadere che con questa fanno nel periodo dogmatico, scolastico, prekantiano, precritico, chiamando quest'*io* « atto » quasiché come tale appunto, ossia l'attività pensante, la generazione di pensieri, non debba essere attività di qualcosa, e si possa pensare altrimenti che, ancora, come attività e prodotto del cervello; e quasichè il loro rifiutarsi di riconoscere espressamente quest'ultimo punto (pur guardandosi bene dallo spiegarsi intorno al come questa attività *io* si generi e si regga) non sia un precipitare nella fase che il Comte chiamava delle spiegazioni « metafisiche », delle « qualitates occultae » nella fase delle « virtutes », delle « forze », della *forza vitale*, a cui la « forza pensante », ossia l'*io* atto, sta perfettamente parallela; quella è la soprasensibile energia che si impadronisce dei processi fisio-chi-

mici per farli diventar vita, cioè la *parola* con cui questa *si spiega* (i processi fisio-chimici non sono in sè vita, non possono per sè dar origine alla vita; esiste quindi una forza speciale, la « forza vitale » che incanala, subordina a sè, trasforma i processi fisio-chimici, in tal modo facendoli diventar vita; — ed ecco *spiegato* quel che si doveva spiegare, la vita, chiamandola « forza vitale », semplicemente cioè escogitando una parola con cui denominare il *processo da spiegare*) (1); ma del pari l'*io*-atto è la soprasensibile energia che si impadronisce come di suo veicolo dei processi nervosi, ossia, proprio, la « forza pensante », vale a dire la *parola* con cui tautologicamente il pensiero *si spiega*. E la gente li prende sul serio!

Senonchè idealisti e spiritualisti ripetono a sazietà: la psichicità è qualcosa d'assolutamente eterogeneo al corpo, al cervello, ai processi cerebrali; questi sono moto di molecole, moto nello spazio; la psichicità non ha nulla a che fare con moto di cose, con moto nello spazio; che rapporto v'è tra materia che si muove e stato cosciente?

Ma si insista, con proposito risoluto di volere da sè stessi una risposta sincera, nel porci la domanda: *chi* dunque genera i pensieri? Chi pensa? Si esiga da sè medesimi una risposta non ambigua, si faccia senza tergiversazioni salire alla superficie e venire in chiaro la risposta che meditando su quella domanda ci si disegna immediatamente nell'intimo come l'unica possibile. Solo

---

(1) Avvicina all'aneddoto dei « pavoni », retro pag. 186.

un sotterfugio concettuale o lo smarrimento della mente in sostanza nelle vecchie fantasie teologico-scolastiche appena ricoperte d'uno strato di vernice nuova, può impedir di vedere che l'unica risposta possibile è quella che dà il nostro grandissimo Leopardi. Sentiamo direttamente, immediatamente, palpabilmente, con quale organo pensiamo, quale è in noi l'organo produttivo dei pensieri, l'organo che eseguisce questa funzione di produrre pensieri, ossia di pensare: il cervello (1).

Chi pensa è il cervello. Questa è la verità, che tutti conoscono e condividono, anche coloro che fingono di scandalizzarsi sulla povertà di mente di chi chiaramente la enuncia. La verità tangibile, negare la quale, per pretendere di sostituirla con l'idea di un'anima, od *io*, o principio pensante o spirito-atto, è veramente, come lo stesso Leopardi press'a poco dice, una stravaganza, un'aberrazione mentale, una pazzia.

Chi pensa è il cervello. Vaneggia chi dubita che il pensiero è generato dal cervello, che il cervello è la « macchina » che genera i pensieri, esattamente come la pila o la turbina è la macchina che genera la luce elettrica. E meno d'ogni altro ne può dubitare precisamente il pensatore, il quale sente chiarissimamente in sè d'essere, dopo una lunga vita d'attività mentale, diventato un produttore sempre più celere, abbondante e preciso di pensieri, un produttore a getto continuo di pensieri sempre più profondi, precisamente perchè

(1) Vedi retro pag. 294.

l'organo della produzione di essi, il cervello, si è con l'esercizio sempre più ingagliardito; precisamente per la stessa ragione, cioè, per cui sempre più s'accresce la forza, sempre più assestati e gagliardi diventano i colpi di un lottatore: per essersi, vale a dire, con l'esercizio i suoi muscoli irrobustiti. Credere che un « pensiero », entità o attività immateriale, nella sua immateriale esistenza da sè approfondandosi e rafforzandosi, solo si serva del cervello come di suo veicolo e non sia invece puramente e semplicemente generato da esso, è tale una pazzia come credere che un'entità o attività « forza » o « robustezza », esistente immaterialmente e nella sua immateriale esistenza crescente su di sè e sviluppantesi, venga ad inserirsi nei muscoli del lottatore e solo a prodursi alla luce, a manifestarsi nella sfera sensibile, per mezzo di essi, anzichè essere il prodotto dei muscoli stessi e del loro sviluppo.

Ora, se si mostrasse ad un selvaggio una delle grandi lampade ad arco che, splendide nell'alto come piccoli soli, illuminano le piazze delle nostre città, e poi lo si conducesse nella centrale elettrica e gli si dicesse: « Vedi questa dinamo e questa turbina? Ciò è che produce quel piccolo sole », egli risponderebbe: « Voi mi burlate; è impossibile; il moto di questi cilindri e di queste ruote scure ed opache e la luce di quel piccolo sole sono cose del tutto eterogenee; è assurdo dire che questa possa essere generato da quello ».

Il ragionamento dell'idealista e dello spiritualista che nega il pensiero sia generato dal cervello

perchè tra stato cosciente e moto di molecole c'è eterogeneità assoluta, è lo stesso del ragionamento di questo selvaggio.

* * *

Tra il ragionamento del selvaggio, che, di fronte al fatto del sogno, con *logica evidenza*, argomenta: « un'entità aeriforme è uscita dal corpo e vi è rientrata; quando, morendo il corpo, essa ne esce definitivamente, continuerà dunque a vivere altrove da sè, senza il corpo, come faceva temporaneamente durante il sogno » — e il ragionamento del filosofo che con *logica inconfutabilità* argomenta: « lo spazio e il tempo sono forme della nostra conoscenza; la mia essenza profonda, o *io* noumenico, non emergente in quelle forme, è imperitura », ovvero: « ciò che a noi pare il nulla è solo un nulla *relativo*, ma anzi nulla è la nostra realtà prigioniera delle limitazioni e quel creduto nulla è invece l'assoluta, piena, suprema, realtà » — tra questi due ragionamenti non c'è *nessuna differenza* essenziale. Il secondo non è se non il primo, che perpetuandosi attraverso diverse condizioni di pensiero si è trasformato in rapporto a queste. L'essenza d'entrambi del pari sta in ciò, che la realtà chiara, percepibile, palmare, viene ottenebrata e fatta svanire col sognarvi di contro una immaginata, concettualmente costruita, pretesa realtà extrafenomenica. Entrambi i ragionamenti sono la medesima costruzione concettuale-metafisica edificata sopra e contro la realtà visibile. Entrambi sono il frutto della

medesima irresistibile tendenza a falsificarsi metafisicamente la realtà pur di togliersi davanti agli occhi il baratro buio dell'annientamento in cui dobbiamo precipitare; tendenza tanto irresistibile, che, come la seppia schizza intorno a sè il liquido nero per oscurar l'acqua e non esser vista. riesce a ottenebrare, negare, cancellare il fatto che è pure là, percepibile. tangibile, insopprimibile (1).

* * *

Proprio perchè la fonte e la natura della loro dottrina è esclusivamente tedesca, gli idealisti si sforzano a tutt'uomo di gabellare come idealistica l'indole propria e nativa del pensiero italiano.

Idealistico, in realtà, è in Italia soltanto quello che è importato. E se già per S. Tommaso è almeno chiaro che egli poteva essere nato tanto ad Aquino, quanto a Parigi o ad Oxford, che cioè il suo pensiero non ha nulla di spiccatamente italiano ed è essenzialmente anazionale, chiaro è anche che nel Rosmini, il quale tiene un piede nella staffa tomistica e l'altro in quella kantiana, e nel Gioberti in cui l'hegelianismo proprio nella interpretazione teologica e misticheggiante di esso (cioè in quanto v'è in esso di caduco) finisce per diventare prevalente, la sostanza del pensiero sono di fonte ultramontana.

---

(1) « Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionem und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflecktirend Vernunft aus eigenem Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewissheit des Todes » (SCHOPENHAUER, *W. a. W. u. V.*, vol. II, cap. 41; *Werke*, ed. cit., vol. II, p. 527).

Ciò che in Italia v'è di pensiero peculiarmente italiano, cioè tale che non sia affatto possibile figurarselo sorto altrove, tale che è evidentemente determinato in modo inconfondibile dalle particolarità della nostra vita nazionale — Machiavelli e Guicciardini, Galileo e Foscolo, Leopardi, e lo stesso Vico, non sfigurato, quest'ultimo dalle falsificazioni che gli idealisti perpetrano su di lui — tutto, è schiettamente e risolutamente realistico.

Quale più decisa smentita alla pretesa degli idealisti che il carattere del pensiero italiano sia conforme alla dottrina che essi periodicamente reimportano dalla Germania, del fatto che sia stata proprio la più grande figura (o una delle più grandi) della nostra letteratura a cavare dalla sua mente, e non da teorie altrui, la più potente argomentazione che si possa fare a favore del materialismo? E' un'argomentazione, chi non sente l'invincibile forza della quale, è veramente degno di compassione.

« Parrebbe che secondo ogni ragione, secondo l'andamento naturale dell'intelletto e del discorso, noi avessimo dovuto dire e tenere per indubitato, *la materia può pensare, la materia pensa e sente.* Se io non conoscessi alcun corpo elastico, forse io direi: la materia non può, in dispetto della sua gravità, muoversi in tale o tal direzione. Così se io non conoscessi la elettricità, la proprietà dell'aria di essere instrumento del suono, io direi: la materia non è capace di tali e tali azioni e fenomeni, l'aria non può fare i tali effetti. Ma per-

chè io conosco dei corpi elastici, elettrici, ecc., io dico, e nessuno me lo contrasta: la materia può far questo e questo, è capace di tali fenomeni. Io veggo dei corpi che pensano e che sentono. Dico dei corpi, cioè uomini ed animali; che io non veggo, non sento, non so, nè posso sapere che siano altro che corpi. Dunque dirò: la materia può pensare e sentire; pensa e sente. — Signor no; anzi voi direte: la materia non può, in nessun modo mai, nè pensare, nè sentire. — Oh, perchè? — Perchè noi non intendiamo come lo faccia. — Bellissima: intendiamo noi come attiri i corpi, come faccia quei mirabili effetti dell'elettricità, come l'aria faccia il suono? Anzi intendiamo forse punto che cosa sia la forza di attrazione, di gravità, di elasticità, che cosa sia elettricità, che cosa sia forza della materia? E se non l'intendiamo, nè potremo intenderlo mai, neghiamo noi per questo che la materia non sia capace di queste cose, quando vediamo che lo è? — Provatemi che la materia possa pensare e sentire. — Che ho io da provarlo? Il fatto lo prova. Noi veggiamo dei corpi che pensano e sentono; e voi che siete un corpo, pensate e sentite. Non ho bisogno di altre prove. — Quei corpi non sono essi che pensano. — E che cos'è? — E' un'altra sostanza ch'è in loro. — Chi ve lo dice? — Nessuno: ma è necessario supporla, perchè la materia non può pensare. — Provatemi voi prima questo, che la materia non può pensare. — Oh, la cosa è evidente, non ha bisogno di prove, è un assioma, si dimostra da sè. La cosa si suppone e si piglia per conceduta senza più. Infatti noi non

possiamo giustificare altrimenti le nostre tante chimeriche opinioni, sistemi, ragionamenti, fabbriche in aria, sopra lo spirito e l'anima, se non riducendoci a questo: che la impossibilità di pensare e sentire nella materia, sia un assioma, un principio innato di ragione, che non ha bisogno di prove. Noi siamo effettivamente partiti dalla supposizione assoluta e gratuita di questa impossibilità per provare l'esistenza dello spirito... L'intelletto umano... non conoscendo il come la materia pensasse e sentisse, ha negato alla materia questo potere, e ha spiegato poi chiarissimamente e compreso benissimo il fenomeno, attribuendolo allo spirito: il che è una parola, senza idea possibile ».

Che infortunio per gli idealisti, i quali pretendono ora identificare, prima il cattolicesimo, poi la loro filosofia, con la « coscienza attiva » nazionale, che chi ha scritto queste righe sia un italiano! Se si potesse sopprimerlo o nasconderlo! Malauguratamente questo italiano si chiama Giacomo Leopardi (1).

* * *

Per me, la prova più sicura della verità della dottrina di Hume, Kant, Avenarius, Mach, James, Ardigò, che l'*io* o « coscienza » non esistono affatto; che non vi sono se non sensazioni, percezioni, pensieri, i quali, non già appartengono ad un *alcunchè* denominato *io* o coscienza, ma si av-

(1) *Pensieri di varia filosofia*, ecc., vol. VII, p. 191 e s.

vertono da sè e si appartengono l'un l'altro; che l'*io* o coscienza non è se non il nome falso e ingannatore che si dà al fatto che alcuni di queste sensazioni, percezioni, pensieri, fanno gruppo insieme; e così si conoscono l'un l'altro, si appartengono l'un l'altro (geneticamente, la monera è forse l'iniziale e più elementare raccogliersi in gruppo comune d'alcune di queste sensazioni isolate; il primo passo sulla via della formazione del cosiddetto *io*) — tale prova è data da certi fatti di disattenzione e di dimenticanza.

Si prenda il caso dei rintocchi della campana non avvertiti mentre scoccavano e avvertiti e contati un momento dopo che il suono è finito; o il caso dell'ambiente d'una stanza o di un giardino che, mentre si è interamente sprofondati in un altro pensiero, pure si percepisce senza *accorgersi di percepirlo,* tanto è vero che più tardi ne torna in mente l'aspetto: di cui, quindi, c'è la percezione *qui* (= in me) pur senza che sia stata colta e avvertita da un *io*.

Questi casi provano che il cosiddetto *io* o coscienza non è che questo: quando un oggetto è collocato in un determinato rapporto con un certo apparato organico, cioè con un sistema nervoso ed un cervello, quell'oggetto aggiunge (per usare il linguaggio di Avenarius e di James) alla qualità «essente» che già possiede, l'altra «stato di conoscimento», acquista, esso, l'oggetto, una qualità che prima non aveva, la qualità «conosciuto» (*cosciuto*), qualità che viene *ad esso* impressa dal suo trovarsi in un determinato rapporto con un

cervello; non c'è un *io* che percepisce o conosce, ma è l'oggetto stesso che, come se lo si dipinge di rosso, acquista la nuova qualità « rosso », così, in presenza di un cervello, acquista, impersonalmente, intransitivamente, la qualità « diventato-conosciuto », la qualità « conosciutezza ». — Sono, insomma, i rintocchi della campana o l'ambiente della stanza o del giardino, che, in presenza di un cervello diventano, da sè e in sè, percezioni, fatti avvertiti, quasi si potrebbe dire fatti *avvertentisi*.

Ciò che Hegel dice accadere nel sentimento può servire ad illustrare questa concezione. Nel sentimento, egli osserva, scompare il doppio essere « io » ed « oggetto ». I caratteri dell'oggetto diventano i miei, e tanto miei che non c'è più nessuna riflessione sull'oggetto, « die Bestimmtheit des Gegenstandes wird die meinige, und zwar so sehr die meinige, dass die Reflexion gegen das Objekt zunächst ganz wegfällt» (1). Ma ciò appunto è quel che accade, non solo nel sentimento, ma in ogni fatto di conoscenza percettiva. L'oggetto stesso, in presenza di un cervello, acquista il carattere « diventato-conosciuto », « stato conoscente », cioè acquista (in questo senso) l'*io;* l'oggetto diviene oggetto-in-stato-conoscente cioè *io, io* sono l'oggetto « (l'albero, la casa, il tavolo) che acquista la qualità di « conosciutezza », e nient'altro.

La mia passeggiata di questa mattina, durante la quale mi sono aggirato tra piante, case e per-

---

(1) *Religionsphilosophie*, ed. Drews, Jena, Diederichs, 1905, p. 72.

sone, senza pensare a queste, guardandole del tutto distrattamente, completamente assente, per intero assorbito, poniamo, nel meditare intorno ad un problema matematico, mentre pure quelle piante, case e persone *sono state* percepite, si sono trovate nello stato « percezione » senza che *io* me ne accorgessi, perchè ora le ricordo; la mia passeggiata di questa mattina conobbe dunque sè stessa, fu un insieme di fatti (quasi) autoavvertentesi: quelle piante, case, persone, al passare tra esse dei miei organi di senso e del mio apparato nervoso. ebbero su di esse momentaneamente riflessa la qualità o luce « percepito », come al passare di notte tra di esse di un faro elettrico hanno momentaneamente riflessa su di esse la luce propriamente detta. — Del pari, l'attuale mia lettura del giornale, in cui io sono tutto così interessato ed immerso negli avvenimenti che leggo, che mi vi sento interamente sospeso o scomparso, che il mio *io* e ogni pensiero di esso è assente e svanito e solo il filo di quegli avvenimenti che leggo vive nel cosiddetto *me*, e lo occupa per intero; quella lettura non è che il farsi, per mezzo del cervello con cui sono posti in rapporto, gli avvenimenti stampati sul giornale, avvertibili, avvertiti; non è che lo « sviluppo » in immagini e concetti che le righe del giornale — esse — in contatto con un cervello assumono, proprio come si « sviluppa » una lastra fotografica posta in un bagno conveniente. — Ed anzi se, essendo immerso nella lettura del giornale, balena attraverso questa il ricordo della passeggiata, scorgo che è quella che conosce questa;

che è l'una che conosce l'altra; che l'appartenere di entrambe ad *una* coscienza non vuol già dire che ci sia un *alcunchè*, coscienza ed *io*, a cui entrambe appartengano; ma che entrambe fanno gruppo comune e che perciò la lettura del giornale conosce la passeggiata.

Ancora. Talvolta avviene che alcune settimane di sostenuto lavoro e sforzo intellettuale mettono capo ad alcuni giorni di stordimento, dormiveglia e semisopore. Quanto, allora, ci si abbandona a questo semisopore di cui il cervello ha imperioso bisogno, si avverte chiara la verità della teoria che illustriamo. La coscienza dell'*io* è interamente scomparsa. Non c'è già un *io* che riposa, che si mantiene in stato di semisopore, che avverte *sè stesso* riposante o quasi in sopore. E' veramente, solo lo stato di riposo e di sopore, la situazione « benessere-di-riposo » (quasi direi, la situazione « sdraiatura », « benessere-della-sdraiatura ») che ha l'avvertimento o la coscienza, e anche appena accennata, di sè stessa.

La medesima conclusione si ricava da certi casi di dimenticanza.

Spesso (e soprattutto ciò avviene all'atto dello svegliarsi) balena qualche pensiero brillante e profondo, nel quale il nostro cosiddetto *io* è interamente affondato, per modo che, per così dire, nulla di esso rimane fuori ed oltre i confini del pensiero che balena, per modo che nessun pensiero successivo afferra quello e lo concatena con sè e coi pensieri precedenti. Allora quel pensiero si perde e riesce impossibile richiamarlo. Si perde perchè non

è nato in un *io* e da un *io;* non è stata una *coscienza* che lo ha prodotto; se fosse stato un alcunchè-coscienza a produrlo, esso rimarrebbe nella coscienza, rimarrebbe conscio, non si perderebbe. Esso è venuto avanti da sè, per opera della fisiologia cerebrale; si è prodotto, su questa, da sè ed è rimasto isolato. Solo nel caso in cui un pensiero successivo si affaccia imperiosamente e marcatamente e dice a quello che è balenato: ti avverto, ti prendo, ti fisso, ti faccio *mio* (cioè nel caso dell'attenzione o della riflessione), nasce l'illusione che quel pensiero sia *mio* (perchè è fatto *mio* — suo — da un pensiero successivo). Ma negli altri casi, il pensiero non appartiene a nessuno, esiste da sè, l'*io* è in esso inavvertito e non lo avverte, cioè non esiste: tanto è vero che il pensiero è per sempre dimenticato e perduto, ossia cade in quel nulla dond'era uscito.

L'artificio nell'invenzione del « soggetto », dell'*io*, sta — dice Nietzsche — nel fare di un modo di prospettiva del vedere la causa stessa del vedere (1). Si immagina — dice inoltre — anzitutto un atto, che non ha punto luogo, « il pensare », e poi un sostrato-soggetto in cui quell'atto ha la sua origine; cioè tanto l'atto quanto l'agente sono finzioni (2). Tutto ciò che è cosciente — dice ancora — è un fatto finale, una conclusione e non causa nulla; ogni successione nella coscienza è completamente atomistica. E si è cercato di com-

---

(1) *Der Wille zur Macht*, n. 548.
(2) *Ib.*, n. 477.

prendere il mondo nel modo opposto, come se nulla agisca e sia reale, tranne il pensiero, il sentimento, il volere! (1).

* * *

Come esistono solo pensieri e non il « pensatore », l'alcunchè di psichico che li pensi o produca, l'*io*, l'atto energia spirituale o metempirica degli idealisti — pensieri che sono dunque prodotto del cervello — così la stessa cosa si deve dire delle tendenze e degli atti di volontà. Una virtù, un eroismo, un delitto, sono fatti che si producono da sè, e non sono prodotti da un *io*, o da un'ipostasizzata entità o attività « volontà », « carattere », da una « moralità » o « immoralità » come « potenze », « energie », « actus puri »: concetto, questo, idealistico, sì, ma altrettanto ridicolo quanto quello, per usare un paragone del Simmel di ritenere che il « tempo » rapido o tardo secondo cui si operano i miei movimenti, sia prodotto dall'*actus purus* « Lentezza » o « Velocità » inserentesi e risiedente nei miei muscoli (2). Virtù, eroismi, delitti, sono, al pari dei pensieri, fatti che si producono da sè, senza *io*, per mezzo del meccanismo cerebrale. Il cervello, il corpo, questo soltanto (vedi Kant) è l'*io*, perchè è il luogo comune, il *qui*, dove pensieri, tendenze, atti di volere hanno luogo.

Questo è ciò che tutti pensano e sanno benissimo, quantunque — e unicamente perchè il

(1) *Ib.*, n. 478.
(2) *Einleitung in die Moralwissenschaft*, III ed., 1911, vol. I, p. 283.

nostro periodo presente è per essenza il periodo della vita falsa, e noi viviamo dovunque nel falso consaputo, falsa letteratura, falsa politica, falsa religiosità, falsa filosofia — si faccia generalmente uno sberleffo di sdegnosa superiorità contro la verità ora enunciata, e, proclamandola « sorpassata », si finga di credere in altre soluzioni più « nobili », aristocratiche e profonde.

Ma perchè mai si metterebbe in prigione un *corpo* per delitti, che dovrebbero essere attribuiti solo all'*io* o spirito, delitti che solo questo avrebbe macchinato e perpetrato, delitti dei quali quindi solo questo avrebbe la responsabilità, e dei quali invece il corpo non sarebbe stato che lo stromento cieco e irresponsabile, tale e quale il coltello o la rivoltella; perchè mai, dico, si metterebbe in prigione un corpo; perchè non si penserebbe invece che mettere in prigione un corpo sia una sciocchezza pari a quella di mettere in prigione il coltello o la rivoltella; se non si sapesse, se tutti, quando stanno nella vita e non escogitano facezie filosofiche, non sapessero con inconcussa certezza che l'*io* non è altro che il corpo?

* * *

L'insensatezza idealistica di far del pensiero il formatore o creatore della realtà, anzi la stessa realtà, porta anche a questo assurdo, che, poichè ricettacolo del pensiero è soltanto l'uomo, o, per esprimerci più idealisticamente, il pensiero è l'uomo, l'uomo è il pensiero, così l'uomo forma un re-

gno assolutamente a parte e del tutto privilegiato, il regno dell'unico ente che forma la realtà, anzi che è la realtà. In grazia del suo possedere il pensiero, tra lui e gli animali, tra lui e la natura, c'è un distacco totale, radicale, insormontabile.

Intanto, non ostante questa concezione idealistica, che non è se non quella, appena in altra forma, dello scolasticismo teologico dell'alto Medio-Evo, basta un'occhiata ai fatti per vedere non solo che l'uomo non è altro che un animale, ma che il pensiero o la ragione, non segnano, malgrado ogni illusione soggettiva ed antropomorfica, tra lui e gli animali *nessuna differenza*.

Guardate la farfalla notturna che vola e rivola ostinatamente attorno al lume, finchè vi si brucia. Guardate la mosca che ronza per ore sul vetro senza che le dia alcun ammaestramento l'esperienza, che pur fa, dell'impossibilità di passarvi. Ecco, dunque, lo stato di puro automatismo, proprio degli animali. Nell'uomo, invece, tutt'altra cosa. In lui alberga la ragione, ha sede quello « spirito » intorno al quale starnazzano le oche idealistiche. All'automatismo animale subentra, in grazia di esso, la libera, cosciente, illuminata direzione della vita, che, volta ad un fine volontariamente scelto e fissato, sa anche, per realizzarlo, in luogo di obbedire ciecamente all'istinto, scegliere i mezzi in modo pienamente consapevole.

Questo ragionamento idealistico è il frutto di quella medesima assoluta incapacità d'ogni larghezza di sguardo, di quella ristrettezza mentale di chi non sa vedere più in là del proprio naso (cioè

del naso dell'uomo), che è caratteristica della teodicea primitiva e delle sue banali dimostrazioni che l'uomo è « il re dell'universo ».

Chi ci osservasse con la medesima esteriorità con cui noi osserviamo gli insetti, scorgerebbe nelle azioni umane, e nel fine a cui mettono capo. lo stesso cieco, cocciuto, incomprensibile assurdo, attestante l'impossibilità di vedere le conseguenze appena un po' lontane e di tenerle presenti contro e sopra l'attrattiva immediata, contro l'impulso del momento, contro ciò che nel momento sembra ragione definitiva, lo stesso che noi scorgiamo nelle farfalle ostinate a girare intorno alla splendida fiamma, finchè vi si bruciano.

Chi vedesse il nostro organismo con la stessa chiarezza con cui noi scorgiamo che il vetro su cui ronza la mosca, sebbene trasparente come l'aria, è per essa impenetrabile; e vi vedesse quindi le alterazioni che l'alcool o il tabacco vi arrecano (alterazioni che, pure, anche noi *conosciamo*), direbbe: — Ma come avviene che costoro non scorgano una cosa così visibile, e da questa visibilità non traggano alcun ammaestramento! La Terra è popolata di insetti di diversa grandezza, ma tutti automi. Gli uni, più piccoli, si ostinano a voler passare attraverso ad un vetro o ad aggirarsi attorno a una fiamma, senza che l'esperienza insegni loro la impossibilità e il pericolo. Gli altri si ostinano a bere alcool o a fumare tabacco, cioè a raggiungere un fine che li distrugge, come il volo della farfalla ha ostinatamente per fine la fiamma che la brucia.

E se l'osservatore scorgesse con la medesima

trasparenza l'insieme della nostra storia, confemerrebbe: — La Terra è popolata di insetti di diversa grandezza, ma tutti automi. Ecco qui la mosca. Essa si ostina a voler passare dal vetro. Sembra impossibile che l'esperienza non le dica nulla. Forse essa dimentica ad ogni istante l'esperienza dell'istante immediatamente precedente, e dice di continuo tra sè: ora riuscirò a passare, è impossibile che *questa volta* non mi riesca. Perciò continua. Ed ecco l'uomo. Da trenta o quaranta secoli continua anch'egli a fare lo stesso ronzio su di un vetro, conquiste, guerre, costruzioni di imperi e di civiltà, a ripetere le stesse cose senza accorgersi che le ripete, sempre ritenendo di fare la cosa nuova e non mai fatta, anzi sempre evidentemente pensando: questa è la volta che mi riesce, questa è la volta *che passo,* questa è la volta che costruisco la sistemazione definitiva e definitivamente felicifica. Non si accorge che queste costruioni egli le ha già fatte mille volte come mille volte la mosca ha volato contro il vetro; non si accorge che ognuna di queste sue costruzioni cade, e che nel suo cadere, come nel suo fondarsi, non apporta che un accrescimento di dolori e di mali. Come la mosca, non sa trarre dall'esperienza verun ammaestramento. Veramente, tra quell'insetto più piccolo e quest'insetto più grande non c'è differenza di sorta. Entrambi sono ed agiscono in istato di completo automatismo.

« Bisogna veramente avere tutti i sensi chiusi, od essere totalmente cloroformizzati dal *foetor Judaicus,* per non riconoscere, che l'essenziale e il

fondamentale negli animali e negli uomini è lo stesso » (1).

* * *

La più limpida illustrazione dell'idealismo è il vizio. Il vizio è essenzialmente idealistico. Si oblitera l'*esperienza* del disgusto o del danno che ci ha arrecato l'ultimo atto del vizio, p. e. il mal di capo o il disturbo di stomaco che ci ha prodotto l'ultimo sigaro, per fissare unicamente l'idea del piacere, ricavabile dal fatto concettualmente considerato, il piacere che la configurazione mentale del fatto ci dice che in questo *deve* esserci, il piacere che *idealmente* c'è (all'*empirica* constatazione del mal di capo di ieri l'altro si sostituisce l'*idea*: « ma non è forse proprio l'espressiva incarnazione del piacere, della serenità, della pace, l'immagine di me stesso nell'atto di fumare tranquillamente, in una poltrona a sdraio, una sigaretta dopo l'altra, e di seguire con lo sguardo le capricciose volute del fumo verso il soffitto »?) Alla vile *empiria*, insomma, si sostituisce il *concetto puro*.

* * *

Le invenzioni: nulla v'è di più proprio a far credere alla differenza radicale e di natura tra l'uomo e gli animali, al contrapposto fra l'automatismo proprio di questi ultimi e lo « spirito » proprio dell'uomo, lo « spirito » veggente i fini lontani e liberamente drizzantevi la prora della storia umana.

---

(1) SCHOPENHAUER, *Grundlage der Moral*, par 19 in *S. W.*, ed cit, vol. III, p. 710)

In realtà, come pone in luce con insuperabile efficacia il Leopardi, le nostre invenzioni sono totalmente dovute al caso. « Consideriamo tutte le difficili scoperte moderne, fatte pure in tempo dove la mente umana aveva tanti ed immensi aiuti di più per inventare; e vedendo che tutte in un modo o nell'altro si debbono al caso e nessuna o pochissime derivano da spontanea e deliberata applicazione della mente umana, nè dal calcolo delle conseguenze e dal preciso progresso dei lumi; pochissime ancora da tentativi diretti e sperienze appositamente istituite, benchè a tastoni e all'azzardo; molto più dovremo creder lo stesso di tutte le scoperte antiche » (1). L'esempio forse più efficace che il Leopardi adduce è quello del vetro. Il vetro è di apparenza così diversa dalle materie donde si ricava, che certo non poteva mai venire per via di ragionamento all'uomo il pensiero di estrarnelo; e dovettero essere stati « uno o più semplicissimi e assolutissimi casi » che condussero all'arte di fare il vetro. Ora al vetro, ridotto a lenti, si debbono l'astronomia, l'anatomia, la nautica, ecc. Quindi, quand'anche le scoperte poi fatte per mezzo del vetro siano state non casuali, ma pensate, si debbono tutte « esattamente parlando, riconoscere per casuali, essendo casuale la loro origine, cioè l'invenzione del vetro, senza la quale niente del sopradetto avrebbe avuto luogo » (2).

A queste osservazione del Leopardi, si potreb-

---

(1) *Pensieri di varia filosofia*, ecc., vol. III, p. 341; e v. anche vol. II, p. 213.
(2) *Ib.*, vol. IV, pag. 239.

be aggiungere che il cieco caso da cui le invenzioni nascono è provato dall'assurdo disordine nel quale esse vengono alla luce. Che uno stromento così semplice come la bicicletta, sia stato trovato dopo uno stromento così complicato come la locomotiva; anzi che l'umanità abbia impiegato trenta o quaranta secoli per poter costrurre uno stromento così semplice come una bicicletta (una ruota di seguito ad un'altra), più di quanti gliene occorsero per poter costrurre una macchina elettrica; che quel mezzo di trasporto abbia cominciato non con la forma semplice, facile, la prima che sembrava dover razionalmente venire in mente, della bicicletta attuale, ma con la forma più complessa, difficile, strana e pericolosa del biciclo di trent'anni fa, alto, con la ruota anteriore grandissima, la posteriore piccolissima, e una scala di staffe per salirvi; che siano occorsi quaranta secoli a inventare un utensile così elementare come il rasoio *Gillette* e che la Sicilia greca non avesse già potuto fornirlo a Dionigi, obbligandolo così a farsi bruciare la barba dalle sue figlie con gusci di noce ardenti; — tutto ciò è la riprova che anche questo campo, anzichè essere dominio dello « spirito », regno dell'iniziativa dell'*io*, opera creatrice della interiorità che imprime sè stessa sulla realtà esteriore e la sovraneggia, e, viceversa, dominio del caso cieco, cioè risultato dell'accidentale fatto esteriore, che impera sull'interiorità od *io* e la dirige qua o là interamente a capriccio.

Ma non solo il caso, bensì anche proprio l'automatismo domina esplicitamente sull'opera inven-

tiva. Ogni invenzione determina, preoccupa, cristallizza l'indole, la forma, l'indirizzo che prenderanno le invenzioni future in quel campo. La mente non se ne può più liberare. Le nuove invenzioni che, se non ci fosse la prima, si può immaginare verrebbero fuori in forma del tutto originale, restano invece schiave della forma con quella prima creata. Così la vecchissima forma del carro, della biga, della carrozza, dominò la forma delle ferrovie e degli automobili; o, in altro campo, la forma del dramma, dell'epopea, della lirica greca, dominò e domina in modo tirannico — così tirannico che persino l'idea della liberazione è scomparsa, che cioè noi non sappiamo nemmeno immaginare o congetturare forme diverse — tutta la seguente letteratura. Quindi ogni invenzione è un impedimento insormontabile al libero inventare. Il pensiero non riesce più ad uscire dal letto che esso stesso si è scavato. Per quanti sforzi faccia vi ricade automaticamente; anzi, l'automatismo è tanto presente e inconsciamente operante, che il pensiero non si sogna nemmeno di far sforzi per uscire dal letto che ha incominciato a scavarsi, non si pone nemmeno l'ipotesi che ciò sia possibile, e prosegue pecorilmente nella via segnatagli dalle forme delle precedenti invenzioni in un determinato campo, esattamente come il castoro continua a costruire la sua capanna adatta all'acqua anche se si trova in un luogo dove acqua non ce n'è.

Del pari avviene che la scoperta di un concetto pesa per tempo lunghissimo, forse per sempre, sulla mente dell'umanità, tenendola (nel cam-

po cui quel concetto si riferisce) definitivamente imprigionata in una certa direzione, continuando invincibilmente ad allucinarla, rendendole oramai impossibile avvicinarsi a quel campo e guardarlo in modo fresco e nuovo, senza apportare nel guardarlo la piega mentale oramai indelebile (tal quale un istinto animale, che, in contrapposto alla *libertà* del nostro « spirito », si chiama *ferreo e cieco*) di quel concetto. Così antichi concetti filosofici e religiosi hanno segnato il solco in cui la mente si è poi per sempre automaticamente mossa; per secoli, per tutta l'epoca, ad es., della patristica e della scolastica, la mente umana fu signoreggiata, in modo assolutamente allucinatorio, con la stessa meccanicità ferrea e cieca con cui opera un istinto nell'animale, da alcuni concetti formulati in Grecia e in Palestina e dal moto automatico da essi inizialmente provocato. Ed ha così (sia detto fra parentesi) speso una gigantesca energia cerebrale ad elevare una costruzione, col risultato che un'altrettanta gigantesca energia cerebrale dovette e deve essere messa in opera al solo scopo di distruggerla, la quale ultima (tutta l'opera di critica biblica e tutto il lavoro di liberazione della filosofia dal dogma religioso e spiritualista) avrebbe potuto essere assai più proficuamente impiegata se non ci fosse stata quella costruzione da sgombrare; secoli di sforzi per creare degli errori, affinchè occorrano altri secoli di sforzi ad espellerli! — Così, come ricorda lo Spengler (1), i concetti del diritto roma-

(1) *Der Untergang des Abendlandes* (Monaco, 1922, vol. II, p. 93 e seg.).

no che rendono schiava la mente del giurista moderno, e invece di consentirgli di ricavare i principi giuridici in modo indipendente dallo stato di fatto del costume e dell'economia attuali, gli fanno guardare questi attraverso idee e formule nate e precisate in rapporto alla vita di Roma antica. — Veramente, il diritto romano è *l'istinto* del giurista; (come, del resto, il platonismo o l'aristotelismo pel filosofo e le forme letterarie tipiche nate in Grecia pel letterato); il suo *istinto cieco;* una certa concettualità diventata tiranna sulle circostanze diverse di vita, come l'istinto più cieco. Che differenza, dalle api che per *istinto cieco* continuano a produrre miele, sebbene l'uomo abilmente ne sottragga loro la maggior parte? E il fatto che un giurista sosterrebbe e *dimostrerebbe* che si tratta nel suo caso non di *istinto cieco,* ma di *ragion veduta,* della superiore *razionalità* dei concetti del diritto romano, ecc., non significa altro se non che in noi *l'istinto cieco* diventa *ragioni,* ci si palesa all'interno sotto forma di quel che ci appare evidentemente *ragione.* Ma anche per l'animale e visto dal suo interno, risulterà probabilmente del pari *ragione* quel suo *istinto* che pur noi scorgiamo essere *cieco.*

Ma «due verità che gli uomini generalmente non crederanno mai: l'una di non saper nulla, l'altra di non esser nulla. Aggiungi la terza che ha molta dipendenza dalla seconda: di non aver nulla da sperare dopo la morte» (1).

(1) LEOPARDI, *Pensieri di varia filosofia,* ecc., vol. VII, p. 462.

* * *

Il positivismo venne tra noi a decadenza precipuamente per la sua viltà. Non solo non osò adeguatamente tener testa al regime di manganello intellettuale (oh, precostituite affinchè elettive!) a cui i due corifei della «filosofia dello spirito» cominciarono un quarto di secolo fa a sottoporre gli avversari e con cui riuscirono ad aprirsi un varco nelle menti. Ma, inoltre, poichè l'idealismo usava parole che hanno eco nel cuore dei sentimentali, dei superficiali, dei teneri, delle donne, dei retori, delle folle, come «idee, ideali, spirito, coscienza, volontà, assoluta libertà», il positivismo non seppe vincere la tentazione mimetica, cominciò a ripetere: «ideali, spirito, coscienza, libertà? Ma tutto ciò lo dico anch'io, tutto ciò lo voglio anch'io»; e, come sempre accade per chi prende queste posizioni di riflesso, la gente gli voltò le spalle.

E' giusto aggiungere la ragione, con insuperabile precisione esposta da Kant, per la quale l'idealismo ha sempre e di per sè il vantaggio della popolarità sul positivismo. La ragione, cioè, che mentre questo richiede uno studio esatto e paziente *dei fatti* e quindi in esso solo colui che si è reso competente *in un ramo dei fatti* ha voce in capitolo, l'idealismo invece fa capo a concetti che sfuggono ad ogni controllo preciso, che ognuno può, senza paura di smentita, come senza bisogno di prova, formulare e costruire a suo libito in qualunque senso, sicchè in esso l'uomo più ignorante o il primo venuto saputello imberbe è allo stesso livello

della persona più dotta: a questa medesimezza di livello, cioè, che nè l'uno nè l'altro ne *sanno* e ne capiscono nulla, « weïl er unter *lauter Ideen* herumwandelt, über die man eben darum am beredtsten ist, weil man davon nicht weiss » (1).

La posizione che il positivismo avrebbe invece dovuto prendere era quella di affermare di fronte all'idealismo, con rigida intransigenza, con coraggio, senza mezze misure e senza rispetti umani, la propria posizione. Alla tesi fondamentale dell'idealismo « l'*io* è tutto e il cosiddetto fatto esterno è nulla, o solo il pensiero o la rappresentazione di esso *io* », bisognava tener contro con inflessibile fermezza la tesi positivista, che è l'esatto capovolgimento di quella idealista e quindi la verità, cioè: « il fatto esterno è tutto e il cosiddetto *io* è nulla o solo per intero il prodotto di esso fatto esterno ». Poichè centro del pensiero idealistico è la deduzione di tutta la realtà dall'*io*, è precisamente alla verità che questo non è se non una costruzione fantasmagorica, una enorme bolla di sapone concettuale, un sogno metafisico, che bisognava tener rigorosamente fermo, ed è su di essa che occorreva particolarmente insistere. Nulla è *dato*: è la formula idealistica. Tutto è *dato*, dev'essere la formula realistica. Da questo punto di vista, un brevis-

(1) *Kr. d. r. V.*, II ediz. orig., p. 501. Nella versione italiana di Gentile e Lombardo-Radice (p. 382) quel « lauter Ideen » è stato tradotto con « idee pure », cioè proprio con l'aggettivo e con la collocazione di esso, più atti a generare l'equivoco che il *pure* abbia lo stesso senso che ha, p. es., il *pura* nel titolo del libro « ragion *pura* »; si è, vale a dire, nel linguaggio della traduzione, uguagliato « lauter » a « rein ». Bisognava, invece, evidentemente tradurre « mere idee » o almeno « pure idee ».

simo schizzo di una filosofia realista potrebbe tracciarsi così.

La reattività ossia la sensibilità (*ossia*, perchè la reattività non è che il modo con cui un oggetto si ripercuote in un altro, con cui questo manifesta la forma sotto la quale *apprende* l'esistenza di quello) appartiene alla materia, come il fatto palmare — vedi Leopardi — ci attesta. Questo è il *prius* a cui, come all'esistenza della vita, o, ancora, all'esistenza in generale, è necessario e legittimo far capo. Ora gruppi di sensazioni, originariamente ,geneticamente, per sè, isolate, aventi la loro esistenza originaria come sensazioni puntuali, come punti sensazionali o di autoavvertimento, autoavvertimenti di luce o calore, di dolore o di piacere, si coordinano, si concatenano, si stringono in modo che nell'interno d'ogni gruppo le sensazioni che lo compongono si avvertono reciprocamente fra di loro. Nient'altro che questa reciprocanza o comunità di avvertimento di un gruppo di sensazioni, è (vedi Ardigò e Mach) il cosiddetto *io*, l'« Ich-Bezeichnete » come diceva Avenarius.

Ridicolo è asserire, come ben si capisce scorgendo quale è la sua origine, che questo cosiddetto *io* rechi in sè « ragione », « verità », forme *a-priori*, categorie o facoltà o attività autoctone come le dodici di Kant, le quattro di Croce, o quelle in qualsiasi altro numero maggiore o minore che ogni metafisico può a suo libito escogitare, e con le quali questo cosiddetto *io*, questa bolla di aria iridescente, darebbe struttura ed ordine a quella sua rappresentazione che è il mondo. Ridicolo è asserire

che esso — semplice inquadratura e riflesso reciproco di punti sensazionali della materia — sia o contenga in sè le momentosissime cose che vanno sotto i nomi pomposi di « ragione assoluta », di « spirito assoluto », di « coscienza *überhaupt* », nemmeno intesa quest'ultima come vuole la « scuola di Marburgo » e i pensatori ad essa affini, nel senso idealistico-logico (e non idealistico-ontologico) della « conoscenza », della « scienza », del « sapere » che, sorretto, sì, dalle menti individuali, ma indipendente da ognuna di queste e obbiettivo rispetto ad essa, si sviluppa quasi per forza propria da ogni sua fase ad un'altra e adegua nel corso eterno di queste sue fasi tutta la realtà; della « scienza » che ha in sè, nelle sue stesse condizioni logiche interiori, nella sua intima struttura, tutto il proprio edificio ideale e la propulsione allo sviluppo progressivo di esso, fino alla sua fase completa e perfetta, che la mente umana scorge idealmente anche se non può mai raggiungerla; della « scienza » la quale dunque non è, propriamente parlando, una formazione della nostra mente, ma piuttosto una esistenza o sviluppo logico in sè, che la mente va scoprendo o seguendo, che si svela a poco a poco alla mente umana, che chiama progressivamente la mente umana ad aderire per la forza di logica necessità contenuta nella sua struttura, idealmente già del tutto esistente e progressivamente rivelantesi; della « scienza » o del *sapere* costituente in sè un tutto o un corso impersonale o sovrapersonale, di validità obbiettiva, che possiede cioè necessaria validità per tutti, per ogni

singolo che sia in grado di comprenderne il contenuto, quando anche per opera di pochissime menti soltanto, su queste sole reggendosi, di queste sole facendo suo veicolo, esso svolga il suo corso. Non sviluppo di un preteso « sapere » puro, non svolgimento di un alcunchè che sia « ragione » in sè, e che, sorretta dalle menti singole, gradualmente si estrinsechi solo in obbedienza alla sua intima necessità razionale pura, a quella sua intima necessità che sarebbe insieme la sua assoluta libertà, il suo dar fuori, in modo sovranamente autonomo, senza deformazioni o plasmazioni dall'esterno subite, i germi di impersonale e assoluta razionalità di cui è composta; non tale è la nostra conoscenza. Viceversa il nostro pensiero, il pensiero proprio della razza, questa nostra forma *umana* di pensiero, si plasmò così com'è e non altrimenti, sotto l'azione del mondo esteriore, della natura. La nostra ragione, è non una pretesa ragione assoluta, libera pura ragione, libero-necessario moto di una attività sovrapersonale avente una validità logica extraspaziale ed extratemporale; ma è *quella* ragione che abbiamo, proprio perchè tale l'ha creata in noi il fatto esterno, l'azione esercitata sui nostri sensi e sul nostro sistema nervoso dalle cose esteriori a cui ci siamo trovati in mezzo, e la reazione con cui il nostro sistema nervoso ha risposto a quell'azione. « L'uomo forma i suoi concetti nella medesima guisa dell'animale ». Essi sono nient'altro che il prodotto delle « reazioni biologicamente importanti » (1). « Noi orniamo del titolo onorifico di

---

(1) MACH, *Erkenntnis und Irrtum*, ed. cit., p. 128.

*verità* quelle rappresentazioni, che, come forze o movimenti reali, ci dànno l'occasione di comportamenti utili » (1). « I caratteri biologicamente importanti delle cose si concentrano da sè in *rappresentazioni tipiche*, le quali formano uno dei più importanti stadi preparatori per lo sviluppo del pensiero teoretico » (2).

Concetti sommi, o universali, o categorie, o forme, o attività di questo cosiddetto *io*, sono tutte produzioni in esso operate dal fatto esteriore, ben lungi che, avendole esso in sè originariamente, generi col loro mezzo il fatto esteriore medesimo. — Della ragione, o « attività » *vero*, si è ora detto. La stessa cosa va detta dell'« attività » *bene* o « forma etica dello spirito ».

Se c'è un campo in cui si tocca con mano che proprio la forma o categoria o attività sorge *a-posteriori* esso è proprio il campo dell'etica. In quella che si deve pensare, almeno in via logica se non storicamente accertata, essere stata la sua situazione originaria, nulla autorizza ad attribuire all'uomo quella forma. Originariamente, l'uomo, come la bestia, fa quel che gli piace e suo solo movente è l'istinto della conservazione e del piacere. La forma etica sorge nell'uomo proprio all'identica guisa in cui la vediamo sotto i nostri occhi sorgere anche negli animali stati *educati*, nei quali l'educazione, cioè principalmente le punizioni, le per-

(1) SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Monaco e Lipsia, III ediz., 1920, p. 70.

(2) JERUSALEM, *Der Kritische Idealismus und die reine Logik* (Vienna, 1905, p. 154).

cosse, ispirano un vero senso etico di ribrezzo o di rimorso a compiere certe azioni (salire sulla tavola, insudiciare fuori di luogo). Così è solo sotto la pressione del fatto esterno, prima naturale, poi sociale, sotto l'influsso, lungamente esercitato, dei dolori fisici, delle pene, delle coazioni, che sorge nell'uomo proprio l'attitudine a sentire alcunchè come un dovere morale, la forma etica. Il *Sollen* nasce esclusivamente dal *Müssen* (1).

Se gli idealisti aprissero gli occhi tanto da riuscir a guardare, non si pretende la storia umana, ma solamente un bambino! Il bambino nei primi mesi od anni della sua vita è moralmente in istato di animale, o almeno (se per quanto riguarda la morale si ritiene che egli rechi al mondo delle disposizioni, ossia la « forma », le quali però in tal caso sarebbero, come vuole lo Spencer, *a-priori*, rispetto all'individuo, ma non rispetto alla razza; le quali, cioè, solo conforme a quanto abbiamo precedentemente detto, cioè per l'azione del fatto esterno, possono essere sorte nelle generazioni precedenti che le hanno poi ereditariamente trasmesse al bambino) o almeno è in istato d'animale per quanto riguarda il contegno. Come avviene che il mangiare con le dita (cui il bambino è portato d'istinto e che ad ogni momento irresistibilmente fa) o il mettersi le dita nel naso finiscono col diventar per quello stesso essere, cosa che l'uomo della buona

(1) SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, III ediz. 1911, vol. I, p. 57 e seg.

società sente in sè vietate da un vero « imperativo categorico », cosa che sente l'insormontabile impossibilità morale di fare? Perchè i genitori con piglio severo e con voce aspra (e forse con accompagnamento di scappellotti) gli hanno spesso detto: « Questo non si fa! Così si fa! ». Si può essere tanto ciechi, o astrattisti, o filosofi « attualisti » (che è poi sempre la stessa cosa), da perdere il tempo a mettere insieme ponderose elucubrazioni intorno alla « forma o attività etica dello spirito », e non accorgersi che come, secondo l'esempio dato, per pura opera del fatto esterno, della pressione esteriore, dell'estrinseca autorità, nasce nello spirito, non solo un contenuto determinato della forma « contegno decente », ma proprio questa stessa forma; come proprio la forma « contegno decente » nasce nello spirito dal nulla o dal suo contrario, è fatta germogliare nello spirito, dove non c'era punto, da quella azione esterna — esattamente così sorge nello spirito la forma o attività morale?

Anche una morale umana universale (se c'è) non è se non un insieme di rappresentazioni (idee, sentimenti) originate da istinti, riflessi, reazioni che il fatto esterno suscitò in innumerevoli generazioni precedenti, e che hanno quindi creato nella razza determinate disposizioni generali, le quali dunque sono state espresse dal seno di questa e formate in essa col determinato carattere che hanno, ancor sempre originariamente dall'azione dell'ambiente esterno, successivamente compreso in questo, rispetto all'individuo, l'am-

biente sociale, la volontà della razza, quale il fatto esteriore entro cui essa visse l'ha progressivamente plasmata. Il dovere, quindi, e la sua obbiettività è l'eco di questa volontà della razza che si fa udire nella coscienza del singolo, eventualmente anche contro l'interesse di lui (1).

Come dunque per opera del fatto esteriore sorge la « forma » etica, così, e, ancora più evidentemente, il contenuto; o meglio (poichè, a rigor di termini, contenuto della forma etica non è che l'azione particolare e concreta) come nasce per l'azione dell'esterno la « forma » etica generale così le « forme » etiche specifiche, come nasce per quella via la forma-genere (il dovere) così le forme-specie (i doveri).

Il rispetto alla proprietà. Ecco un sentimento etico importantissimo. Come nacque? Occorse evidentemente la istituzione della proprietà, formatasi per opera del fatto naturale e bruto, con l'ausilio della forza e da questa difesa. Prima il fatto meramente naturale dell'occupazione, poi l'altro ugualmente istintivo e naturale della forza che uccideva o puniva chi vi attentava, fecero sorgere il sentimento morale di rispetto alla proprietà, di ribrezzo a violarla, che pare *a-priori* come l'attività etica in generale. Se altri fatti esterni fossero stati presenti, se il fatto naturale dell'occupazione non si fosse operato, questo sentimento morale non avrebbe nè senso nè esistenza.

Così si dica del rispetto alla vita umana che

---

(1) Cfr. SIMMEL, *op. cit.*, *l. cit.*, pag. 62.

originariamente ci può essere stato tanto poco presso l'uomo quanto il rispetto reciproco della loro vita negli animali; e che solo nacque dalla forza esterna (essa stessa messa in opera a servizio di interessi e necessità esterne, come ad es., quella di mantenere numerosa ed unita una tribù, perchè potesse reggere nella lotta contro le altre) con cui fu per secoli imposto. Così si dica dei doveri e sentimenti famigliari. L'affetto tra genitori e i figli, e i relativi doveri e precetti, non hanno più senso nella promiscuità primitiva o nella repubblica di Platone. — Tutte le forme etiche specifiche, dunque, le «virtù», sono determinate dall'azione del fatto esterno, extramentale.

Qui è facile indovinare la risposta che l'idealista crede di poter trionfalmente affacciare. Cioè: quest'esterno non è altro che un'opera progressiva compiuta dallo stesso spirito, dallo stesso *io;* è, dunque, invece, proprio interiorità, mentalità; vien fuori da quell'attività originaria dell'*io* che voi pretendete negare, e che negate, perchè cadete nell'abbaglio di prendere per esterno all'*io* universale ciò che è soltanto esterno all'*io* empirico, al singolo individuo di un certo tempo e luogo.

Ma si tratta d'una delle solite risposte dalla apparenza profonda, che risultano vuote e false se si esaminano da vicino.

No. Quell'esterno è una somma di atti naturali, incoscienti, che dunque non si possono dire scaturiti dalla coscienza o dall'*io*. La famiglia, p. es., si forma originariamente come un fatto meramente animale, naturale, cieco. Quando l'*io,* o coscienza,

vi si affaccia, se la trova già dinanzi come formazione naturale bell'e fatta, ed è tale formazione naturale, nel carattere che con cecità casuale meramente animale e naturale ha preso, quella che crea una forma etica, e lo speciale carattere di questa, nell'*io* che quel fatto naturale si è trovato dinanzi, e a cui questo si è imposto. Anche le modificazioni di questi fatti esterni determinanti le forme etiche dell'*io* — modificazioni che sono le determinanti di modificazioni di queste stesse forme — sono incoscienti, o avvengono, il che è lo stesso, al di fuori della direzione dell'*io*: p. e., per opera di eventi economici, come il passaggio dall'una all'altra forma di agricoltura, cose che lo spirito umano non prevede e non dirige (quantunque spesso scaturiscano, ma senza che esso lo voglia e se ne renda previo contro, da fatti da esso operati: da una legge, da guerre d'espansione, che, come in Roma, produssero il latifondo, lo spopolamento, nuovi ordini sociali, nuovi rapporti famigliari, morale diversa). Lo spirito si trova sempre davanti istituzioni — famiglia, Stato, Chiesa, ecc. — che *esso* non ha formato, che si sono costituite mediante una somma di fatti naturali, e, se anche di fatti di spirito, in tal caso di fatti menomi e del tutto incoscienti quanto ai loro risultati e alla loro portata; e queste istituzioni, dunque non create dall'*io*, sono quelle che creano e determinano in esso le sue forme etiche specifiche.

Può ottimamente servir d'esempio il fatto della moda. La moda è per molti (e, in certi limiti, per tutti) un « imperativo categorico », un'obbligazione

spesso più stringente di un precetto morale vero e proprio. Essa ha anche dell'« imperativo categorico » kantiano l'apparenza dell'autonomia. La persona elegante nel vestirsi alla moda trova le sua piena soddisfazione, il suo interno compiacimento, la realizzazione della sua volontà. Come si tratti, invece, di una coazione, e fortissima, da parte del fatto esterno, risulta chiaro, quando la persona elegante fosse sfidata a violare la moda e ad uscire con foggie di vesti che ne costituissero una grave violazione. Ora, la moda, questo fatto che esercita dunque sull'uomo un così forte senso di « obbligazione » — benchè formato da *noi,* dall'uomo stesso, nessuno sa da chi e come sia formato, e *per ogni uomo* esso è quindi, sebbene formato *dall'uomo,* ma perchè lo è in guisa del tutto inconsapevole, un fatto esteriore, extramentale, che si impone formidabilmente alla sua coscienza e sotto cui questa piega (un fatto esterno cioè che introduce in essa una sorta di « forma » etica) anche quando l'accettazione di esso abbia l'apparenza di essere completa spontaneità.

Che se, del resto, si volesse ritenere lo stesso fatto esterno che foggia le forme morali, come un prodotto dello spirito, esso è però certo un prodotto dello spirito *passato*: cioè, un prodotto di quel che *ora* non è spirito esercita la sua pressione potente, la sua azione dominatrice, sullo spirito *presente*, o spirito senza più. E se questo reagisce, vale a dire modifica quel prodotto dello spirito *passato* ossia esteriore allo *spirito* (presente), ciò avviene sempre mediante modificazioni di cui lo

spirito che le opera non sa mai prevedere tutte le conseguenze e che sempre mettono alla luce, dopo un tempo maggiore o minore, risultati assolutamente non previsti e non voluti che producono alla loro volta profonde modificazioni delle forme etiche. Poichè questi risultati erano potenzialmente contenuti in quegli atti *coscienti* di reazione o modificazione allo stato di fatto esterno compiuti dallo spirito, è forza concludere che il contenuto effettivo di questi stessi atti apparentemente *coscienti*, fu incosciente, cioè fu per lo stesso *io* che li compiva, un *esterno*.

Così all'idealismo etico va opposto il realismo-scetticismo etico, all'etica dell'*io* l'etica del fatto reale esterno, all'etica della « libertà » (assoluta libertà dell'*io* che cava tutto dal proprio fondo) la etica dell'« autorità », intesa quale azione del fatto esterno naturale e sociale (1), come anche certo intendevano (se si coglie il loro pensiero nel tratto essenziale e profondo) i Sofisti ed Hobbes (2).

Ed ecco. Etica dell'« autorità » sembra significhi etica dogmatica, ed etica essenzialmente scevra da ogni dogmatismo invece sembra debba esser l'etica della « libertà ». Ma proprio il contrario è vero. Questa presuppone, infatti, che l'*io*, o ragione o spirito possa ricavare, o scoprire, o conoscere, attingendo unicamente dal suo proprio fondo, il bene, che, poichè è quello cui giunge la ragione come tale, universale, obbiettiva, dev'essere,

---

(1) Ciò sia detto anche in riferimento alla mia *Filosofia dell'Autorità*.

(2) Vedi retro *Platonismo e Idealismo*.

come questa stessa, sempre e dovunque il medesimo, assoluto, eterno, immutabile. L'etica della « libertà », adunque (quale si sia la forma che, con Platone, Cudworth, Kant o l'idealismo « attuale », questo concetto, pur restando in sostanza sempre lo stesso, abbia assunto), è per eccellenza dogmatica. — L'etica del fatto, del reale, dell'« autorità », avendo invece a fondamento che bene « razionale », portato della ragione altrettanto necessario quanto i teoremi matematici, assoluto, non ci sia, e che al contrario bene (e così diritto, verità, bello) sia quello che è, qua e là diversamente, reso tale dal diverso fatto esteriore naturale e sociale — è per eccellenza etica antidogmatica.

Ed ecco ancora. Sembra che l'etica della « libertà » sia l'etica dell'espansione indipendente ed autonoma della coscienza umana, e l'etica dell'« autorità » invece la morale della compressione e della tirannide. E anche qui precisamente il contrario è vero. La prima, poichè erige a bene assoluto un pronunciato cui lo spirito giunge (o che crea) *a-priori*, rimanendo, per dir così, rigorosamente chiuso in sè, senza alcun bisogno di essere diretto, dominato, determinato da dati empirici, è necessariamente condotta a prendere come pronunciato o principio proprio della ragione in sè quello che come tale si presenta alla mente di un individuo, e quindi ad imporlo, quale quello che è o dev'essere pronunciato della ragione. — L'etica dell'« autorità » e del fatto, invece, riconoscendo che bene « razionale » (cioè deducibile dalla ragione in sè) non esiste, e che bene è ciò che è reso tale dal fatto

esterno naturale e sociale, è necessariamente condotta a rivolgersi alla volontà sociale per sapere che cosa sia bene e giusto. Essa diviene dunque la vera etica della « libertà ».

* * *

Se, dicono gli idealisti, voi mi concedete l'iniziale attitudine o disposizione etica nell'uomo, voi mi avete concessa la forma o attività *a-priori*.

Pure, anche concesso questo, l'importanza, dal punto di vista della vita etica nel suo sviluppo concreto, ne è nulla. Tutto, nella vita etica concreta, sta invece in ciò che da quella indeterminata disposizione iniziale il fatto esterno ha ricavato.

Dire, al contrario, che quella è ciò che nella vita etica costituisce l'essenziale, sarebbe come dire che le ferrovie elettriche esistevano già al tempo d'Adamo, perchè ferro ed elettricità erano latenti nella natura, ne esisteva la « disposizione », la « forma », e che questo fatto è di gran lunga più importante rispetto a quello *esterno* dell'uomo (*esterno,* qui, cioè, rispetto al ferro o all'elettricità latenti), perchè questo non ha fatto che cavar fuori e sviluppare elementi già esistenti in natura. — Come, invece, c'è qui una vera creazione per mezzo del fatto esterno, così nel campo dello spirito, pur concessa la « disposizione » o la « forma », è non per mezzo di questa, ma per mezzo del fatto esterno, che la vera creazione si opera.

* * *

Come sia nulla l'autonomia creatrice dello spirito lo si vede nella sostanziale impossibilità del nuovo nelle cose politiche e sociali. Anche quei partiti od uomini che salgono al potere col desiderio e il risoluto proposito di rinnovare *ab imis,* si trovano poi, come si dice, di fronte alla pratica, cioè all'esistente, al fatto, come alcunchè di insuperabile. Il loro nuovo, di fronte alla realtà, si dimostra impossibile, ed essi devono tornare alle vie già battute — alle poche vie già battute, le quali non si possono radicalmente mutare, a mutar radicalmente le quali lo spirito non riesce. Esso è sempre imprigionato nei fatti esistenti e nelle vie già tracciate (tracciate, sì, anche come somma e con l'aggiunta di atti *suoi,* ma impercettibili ed incoscienti). E così avviene che le rivoluzioni (e forse tanto più quanto più sono a parole celebrate come tali) si scorgono, passato il clamore ed il fumo, non aver apportato che cangiamenti nella superficie, o anche solo (quando esse, come spesso avviene, sono unicamente una *curée*) nelle persone dei detentori del potere; ma aver lasciato la sostanza delle cose e i metodi di trattarla esattamente quali erano prima.

* * *

Non c'è più grande sciocchezza di quella che dice Kant, per provare che la forma etica è universale, che cioè anche il peggiore delinquente vorrebbe esser liberato dalle sue passioni (1).

---

(1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ditter Abschnitt* (in *Werke*, ed. Cassirer, Berlino, 1922, vol. IV, p. 314).

Il delinquente, forse, sì, ma *noi* no.

Dicono che sia stata inventata una pasticca o una polvere che rende nauseante, e perciò impossibile, il fumare ed il bere.

Domandate ora ad un fumatore o ad un bevitore se prenderebbe questa pasticca. La sua risposta sarà: — Ma nemmen per sogno! Io voglio appunto che il fumare o il bere (cioè il mio vizio) mi piaccia. Se avessi la volontà di prendere la pasticca, avrei anche quella di non fumare e non bere (2).

* * *

Non c'è sapere se non di ciò che è percepibile, dei fenomeni, di ciò che le nostre scienze positive constatano.

Si può però ammettere che essi non abbiano in sè la loro totale spiegazione (una scienza mi spiega le leggi e i rapporti del moto, le leggi e i rapporti della gravitazione, ma non che cosa moto e gravitazione in essenza siano); e perciò il pensiero corre a cercare qualcosa oltre i fatti percepibili, che li *spieghi*. Ma qui non c'è *sapere,* appunto perchè non c'è percepibilità. E' il concetto su cui Kant continuamente insiste e che fa valere col massimo vigore appunto contro l'affermazione dell'esistenza di Dio. Per asserire l'esistenza d'alcunchè occorre

---

(1) I nostri vizi (scrisse una volta il Lubbock) ci arrecano più male di quelli degli altri. «And yet how we love them! We will give up almost anything else. We let ourselves be reprimented, despised, punished; we will suffer much, lose much, if we can only keep those precious treasures» (*On Peace and Happiness*, Tauchnitz, 1909, pagina 118). E Seneca: «Vitia nostra amamus». (*Ad Luc.*, Ep. 116, 8). «Nec minus turpes dedecus suum, quam honestos egregia delectant» (*De Vita Beata*, VIII).

« dass die Erkenntnis jenes Objects auch *a-posteriori* möglich sei »; « unser Bewusstsein aller Existenz (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung » (1). Ciò che esiste è o ciò che sta nella nostra epserienza (che è da noi percepito) o ciò che, se anche non vi sta e non vi starà di fatto mai, pure è tale che *per sua natura* può cadervi (può venir percepito). Questo è l'autentico pensiero di Kant (come si vede, *esattamente* il pensiero svolto in precedenti pagine). — Perciò, oltre i fatti percepibili, possiamo solo dire che cosa *ci pare,* che cosa ci sembra più verosimile.

Quel che a me, quando cedo alla tentazione di andar col pensiero oltre i fatti percepibili, appare più verosimile, è la tesi di Schopenhauer, ripulita dalle inconseguenze che il predominio esercitato sul suo pensiero dal kantismo idealisticamente interpretato costrinse Schopenhauer a introdurvi.

Le forze della natura, la cui manifestazione fenomenica studiamo, analizziamo, conosciamo, di cui scopriamo le leggi, ma che *in sè* ci sono scientificamente ignote (gravitazione, elettricità, ecc.), queste forze, e con esse la nostra volontà, non sono che l'estrinsecazione di un unico enorme cieco impulso originario, che nel suo impeto di conseguire, soddisfarsi, possedere, fare, arrivare, *volere,* lancia fuori il mondo, i mondi, la natura, noi, si estrinseca e si obbiettiva in tutto ciò. E' cieco, e

---

(1) *Kr. d. r. V.*, II ediz. orig. p. 628, 629.

quindi ciò che ne vien fuori è *in essenza* assurdo.

Ma questa energia od impulso, irrazionale e cieco, la « Volontà », che ha prodotto il mondo, che ha fatto dal nulla essere le cose, si è obbiettivata anzitutto come materia, come cose materiali esistenti e concatenate nel tempo, nello spazio, nelle leggi causali, aventi quindi in sè spazio, tempo e causalità, i quali dunque appartengono per sè alle cose, che perciò esistono prima, senza, indipendentemente da qualsiasi coscienza. Come si può, nell'àmbito della stessa dottrina di Schopenhauer, pensare con coerenza altrimenti? Come si può accettare la sua tesi che il mondo sia mia rappresentazione, che solo la presenza dell'intelletto ossia del cervello, produca, per opera delle « forme » dall'intelletto possedute, spazio, tempo e causa, il mondo degli oggetti materiali (1), come si può ammettere ciò se Schopenhauer stesso dice che la Volontà si obbiettiva nel magnete che tende verso il polo, nella terra che gravita attorno al sole, nella coesione della materia, nelle affinità chimiche? Non è evidente che tutti questi oggetti materiali, non sono allora mere rappresentazioni, che aspettano l'esistenza di un intelletto per esistere solo come rappresentazioni in esso, ma esistono *in sè* precisamente così e per la medesima ragione per cui esiste *in sè* un animale od un uomo, e devono quindi, per esistere, recare in sè gli elementi dell'esistenza, spazio, tempo e categorie, senza bisogno che sorga a darveli un intelletto? Non è evidente che, anche

---

(1) Vedi retro in *Vecchio e Nuovo Spirito della Filosofia.*

senza il sorgere dell'intelletto, o prima che sorgesse, o anche dopo che esso scomparisse, questa enorme « obbiettivazione della Volontà » che è l'insieme dei sistemi solari e delle vie lattee, delle catene alpine e dei vulcani, è sempre appunto Volontà che si è obbiettivata e che esiste dunque di un'esistenza gigantesca e possente, senza bisogno d'alcun cervello che la percepisca, in queste sue obbiettivazioni spaziali, temporali, materiali?

Da questo mondo di cose materiali, obbiettivazioni della « Volontà », e quindi obbiettivamente esistenti della loro unica esistenza, cioè dell'esistenza materiale, dalla materia adunque — solo così si eliminano le incongruenze della dottrina schopenhauriana (1) — si genera infine il pensiero come fenomeno cerebrale, la coscienza, la quale, giunta al suo pieno lume, finisce per rivolgersi contro la forza irrazionale originaria, e, poichè ne ha veduto l'irremediabile irrazionalità, per negare essa forza originaria e il suo prodotto, essa e le incorporazioni di essa: il mondo e l'Essere.

* * *

Perchè si può dire senza contraddizione tanto che la realtà è razionale, quanto che è irrazionale, tanto che reale è solamente ciò che *può* essere afferrato dal pensiero, ossia che quadra con la ragione, quanto che il reale è assurdo?

Per questo, che tutto dipende dal senso che si dà alle parole « ragione, « razionalità ». Se si pren-

(1) Vedi retro l. c. nella nota precedente.

dono nel senso di mera, astratta e possibile *conoscibilità,* e questa nel senso di semplice attitudine di un fatto od un oggetto a entrare nelle categorie (cioè ad esser visto nel tempo e nello spazio, come causa ed effetto, ecc.), tutta la realtà è conoscibile e razionale. Se si prendono nel senso di comprensione intima e di giustificazione di fronte alle esigenze valutative della ragione (effettuazione, conservazione, permanenza e riconoscimento dei valori di ordine, di disposizione armonica e con piena opportunità inserviente ad un fine, di giustizia, di bontà), tutta la realtà è incomprensibile e irrazionale. — L'equivoco del razionalismo idealista poggia sulla voluta confusione di questi due sensi.

La realtà è razionale nel senso che non vi sono in essa cose *per essenza e radicalmente* incomprensibili, quando questa parola significhi sfuggenti alle categorie, soprasensibili, soprannaturali. O come si può questo dire altrimenti? Ebbene, così. Non c'è miracolo, non esiste il prodigio: cose che si operino fuori e contro le leggi della natura; l'essenzialmente misterioso, l'occulto per indole nativa — un Dio che si fa uomo, le disgrazie causate dal sale rovesciato o dalla mummia scoperchiata, i sortilegi, l'esistenza metempirica di uno Spirito sia sostanza, sia atto. Questo è quel che significa in un senso la proposizione che la realtà è razionale, afferrabile dal pensiero (e perciò percepibile).

Ma la realtà è irrazionale in quest'altro senso.

Tutto quadra con la *conoscibilità,* nulla con la *razionalità,* quando con ciò s'intenda: nulla è conforme a quel che la *razionalità* esigerebbe. Tutto

si può *conoscere*. Nulla si può trovare dal punto di vista *razionale* congruo e degno di approvazione. Nulla richiama l'idea d'una costruzione, di un'opera, d'una direzione *razionale*. Nulla è come la *ragione* scorge che dovrebbe essere. Nulla realizza i « valori » veri, sicuri, eterni, inconcussi, che per la *razionalità* la *ragione* richiede. Tutto si può *conoscere*, nulla si può *capire* (1). — Ossia : l'insieme di cose, pur percepi*bili*, comprensi*bili*, conosci*bili*, che formano la realtà, questo tutto *che è* e che, poichè è, *può* essere visto, toccato, conosciuto, è un insieme o un corso di eventi, un complesso di leggi (di cui il fatto o l'individuo singolo è la stanchevolmente e inutilmente ripetuta e perpetua esemplificazione) che non ha nessun significato, nessun scopo, nessuna meta, e che quindi nella sua stessa regolarità conoscibile è l'espressione dell'assurdo.

---

(1) Anche ciò è in piena conformità col pensiero di Kant il quale nella *Kritik der Urteilskraft*, par. 75 (*Werke*, ed. Cassirer, vol. V, pagina 479) dice in sostanza che mediante le categorie (la legge di causalità) *conosciamo* tutto, ossia scorgiamo come tutto avviene, e non *capiamo* nulla ossia non possiamo renderci ragione di nulla.

# INDICE


DEDICA . . . . . . . . . . . . . . . . . Pag. 3

PREFAZIONE . . . . . . . . . . . . . . . » 5

I. — *Per il pensiero civile* . . . . . . . » 9

La religione nelle scuole . . . . . » 11

Risposta ad un « referendum » . . . » 16

La difesa dell'anticlericalismo volgare » 24

II. — *Idealismo e Positivismo* . . . . . » 39

La genesi dello « stupefacente » filosofico « attuale » . . . . . . . . » 41

Hegel e il positivismo . . . . . . » 49

Il manganello e lo spirito . . . . . » 57

Roberto Ardigò . . . . . . . . . » 65

Positivismo . . . . . . . . . . . » 90

III. — *Platonismo e Idealismo* . . . . . » 99

IV. — *L'autocapovolgimento dell'idealismo* . » 139

V. — *Vecchio e nuovo spirito nella filosofia* » 173

VI. — *La rivendicazione del materialismo — dedotta dall'idealismo* . . . . » 223

VII. — *Pensieri realisti* . . . . . . . . . » 305

## *Dello stesso Autore:*

**Edizioni "Unitas,,**

*L'Irrazionale, Il Lavoro, L'Amore.*
*Interiora Rerum.*

**Edizioni Zanichelli**

*Lineamenti di filosofia scettica.* (Seconda edizione).
*La Scepsi estetica.*
*Principî di politica impopolare.*
*Polemiche antidogmatiche.*

**Edizioni Sandron**

*La Filosofia dell'Autorità.*

**Edizioni Perrella**

*Introduzione alla Scepsi etica.*

**Edizioni Treves**

*L'orma di Protagora.*

**Edizioni "Stampa Commerciale,,**

*Teoria e Pratica della reazione politica.*

**Edizioni Bocca**

*La Trascendenza,* studio sul problema morale.
Traduzione con prefazione, di HIBBEN, *La logica di Hegel.*
Traduzione, con prefazione, di SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna.*

# ERRATA-CORRIGE

| | | |
|---|---|---|
| ag. | 16 r. 6: *1920* | 1923 |
| » | 27 r. 4: *disputava* | disgustava |
| » | 34 r. 15-16: *importa* | imporla |
| » | 123 r. penultima: *intelligenza?* | intelligenza |
| » | 134 r. ultima del testo: *han* | ha |
| » | 154 r. 15 dal basso: *che dominavano* | che lo dominavano |
| » | 166 r. 4: *interna* | interno |
| » | 229 r. 4 e 6 dal basso: *Raut* | Kant |
| » | 254 r. 5 dal basso: *esistenza* | sostanza |
| » | 258 r. ult. del testo: *compdrazione,* | comparazione |
| » | 265 r. 15: *anzi che della* | anzi della |
| » | 270 r. 3 dal basso: *p.)* | p. 197) |
| » | 278 r. 23 dal basso: *punto o più* | punto più |
| » | 302 r. 16 dal basso: *perde* | prende |
| » | 344 r. 6 dal basso: *sovraneggia, e,* | sovraneggia, è, |